GLADIUS

AÑO 16 - Nº 45
15 de Agosto de 1999
ASUNCIÓN DE LA VIRGEN

La compra de las obras del fondo editorial y las suscripciones de la revista se pueden efectuar mediante cheques y/o giros contra plaza Buenos Aires, a la orden de "Fundación Gladius"

C. C. 376 (1000) Correo Central, Cap. Fed.

Asimismo, puede escribir a la Fundación Gladius, para simple correspondencia o envío de artículos y/o recensiones, a la siguiente dirección de e-mail:

gladius@overnet.com.ar

Correspondencia a: FUNDACIÓN GLADIUS, C.C. 376 (1000) Correo Central, Bs. As., Rep. Argentina.

Los artículos que llevan firmas no comprometen necesariamente el pensamiento de la revista y son de responsabilidad de quien firma. No se devuelven los originales no publicados.

REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL Nº 322.769

Índice

Editorial

LAS TRES FASES DE LA POLÍTICA

ALGUNOS autores sostienen que la historia de un pueblo, de una cultura o de una civilización suele pasar por distintas fases: nacimiento, juventud, madurez o apogeo, decadencia y muerte. Es el famoso tema de los ciclos; así Giambatista Vico habla de una Edad de los Dioses o religiosa, una Edad de los Héroes o épica, y una Edad de los Hombres o democrática. En la Edad de los Dioses hay un predominio del sacerdocio y se habla en lenguaje sagrado, que no entiende el pueblo, y corresponde a la infancia o al origen de una cultura. La Edad de los Héroes o épica, emplea un lenguaje de símbolos o emblemas y corresponde a la juventud del pueblo. Y la tercera, Edad de los Hombres, es democrática, habla un lenguaje llano que entiende el pueblo y pasada esta edad final, los pueblos decaen, se corrompen y desaparecen o son dominados.

Debemos preguntarnos si estos ciclos son de hierro o si, por el contrario, es posible romperlos e iniciar una etapa de regeneración que salve a una civilización de la descomposición y de la muerte. Gracias a Guillermo Gueydan de Roussel podemos afirmar que se puede superar la decadencia de un pueblo y romper el ciclo fatal. Él dice, en un profundo artículo que se llama "Las Tres Fases de la Política" [1]*, que la política pasa por tres etapas:*

1. *Una política normal a la que llama "Agonal", que quiere decir "lucha".*

2. *Una política enferma a la que llama "Juego".*

---

1 Gueydan de Roussel, *Verdad y Mitos*, Ediciones Gladius, Buenos Aires 1987, pp.97-111.

3. *Una política remedio a la que llama "Metafísica".*

El análisis de las fases de la política requiere que se analice a las tres etapas a través de sus distintas características, que son: la Fe, el Personaje Principal, el Principio Fundamental que rige en cada etapa, el concepto de Lucha, el valor dado a los Distintivos y los Símbolos, el rol del Ejército y del Pueblo, el concepto de la Ley y del Poder, y la Culminación de cada etapa, o sea, el modo como termina cada etapa y da a lugar a la siguiente.

I. La Política Agonal

Comencemos nuestro análisis por la política agonal.

La Fe *en Dios es el punto de partida de la política agonal. La religión es la que da el orden de los valores a la sociedad. Dios es el que funda a las naciones y la fuente de toda razón y justicia. Blanc de Saint Bonnet expresó que "las Naciones han sido educadas por sus religiones como los hijos por sus madres". Y Donoso Cortés advirtió que "toda gran cuestión política supone y desarrolla una gran cuestión religiosa". En el artículo de Gueydan de Roussel, que seguiremos en este análisis, el citado autor recuerda que cada régimen político refleja las tendencias de la religión dominante en su época. Así, señala la analogía que existe entre "la monarquía hereditaria y el teísmo cristiano, la aristocaracia y el luteranismo, la democracia y el calvinismo, el estatismo moderno y el deísmo, el capitalismo y el puritarismo, el socialismo y el pietismo. No se separa la Iglesia y el Estado".*

La Sociedad Cristiana, extensión del hombre cristiano, se funda igualmente a imagen y semejanza de Dios, Uno y Trino. De esta imagen tridimensional de la sociedad, fundada en la Trinidad, hemos hablado en otro lugar [2].

El personaje principal *en la política agonal es el Combatiente, así como en la política juego es el Jugador y en la política metafísica es el Testigo.*

El Combatiente es un hombre desinteresado que obtiene la victoria de Dios bajo la mirada de Dios. Es y no parece, pelea la batalla de Dios bajo la mirada de Dios.

---

2 Ver "La Cristiandad", en *Imagen y Palabra*, ed. Gladius, Buenos Aires 1999, pp.101 y ss.; y revista *Gladius* nº 26, Pascua 1993, pp.3 y ss., del autor. También: "El Orden Político de la Cristiandad y el Orden Social de la Cristiandad", en el libro del padre Alfredo Sáenz, *La Cristiandad y su Cosmovisión*, ed. Gladius, Buenos Aires 1992.



***La visión de Constantino*, fresco de Julio Romano (Vaticano)**

Utiliza la razón y el coraje y necesita la inspiración.

El principio fundamental *de la etapa agonal es la procuración del Bien Común para todo el pueblo, que coincide con la Misión que Dios le encomendó a cada Nación y con la edificación de la Cristiandad. La Cristiandad no es lo mismo que la Iglesia. La Iglesia es el Cuerpo Místico de Jesucristo que tiene promesas de vida eterna pues "las puertas del infierno no prevalecerán contra ella". La Cristiandad, en cambio, es un orden social, político y económico conforme a la enseñanza evangélica. La Cristiandad aparece tres siglos después de la Iglesia con la conversión del Imperio Romano al cristianismo. A diferencia de la Iglesia, la Cristiandad puede desaparecer; en ese caso la Iglesia vuelve donde estaba antes de Constantino, o sea, a las catacumbas.*

El Bien Común, que es la causa final de la sociedad política, requiere además tener claro el concepto de Misión. Cada país tiene su Misión, su destino, puesto por Dios en el momento de su nacimiento. En nuestros países de Hispanoamérica, la Misión es la reconstrucción de la Cristiandad evangelizadora, que en estas tierras se llama Hispanidad.

La lucha *es muy importante en toda política, y en la política agonal es fundamental, por cuanto le da el nombre a la misma. El hecho es*

que, habiéndose elegido el Bien como fin de la sociedad, hay que admitir que existe una lucha entre el Bien y el Mal y Dios no es neutral en esta lucha. Se pelea, pues, el combate de Dios bajo la mirada de Dios. El combatiente también pelea por su éxito personal dentro de esta lucha, es el campeón de una causa que es la misión común. Él procura la victoria para el bien de todos y quiere su éxito personal, aunque se representa y admite la posibilidad de sufrir y morir en el empeño. Pero de todos modos, subordina su bien particular al Bien Común. Es una lucha contra *los que agreden la Misión o el Bien Común y un combate de hombre contra hombre.*

Distintivo. *La nación unida expresa todas estas ideas en un símbolo. Símbolo quiere decir lo que une, los distintivos por excelencia de las naciones cristianas eran el blanco y el oro que representan la integración de la luz.*

El pueblo *en la política agonal es protagonista, tiene la misma fe, está unificado según sus funciones, de acuerdo a un criterio cualitativo y no necesita de auxiliares* [3].

El ejército *es el modo como el pueblo se organiza y se jerarquiza para alcanzar su Misión. Es parte fundamental del proyecto de la sociedad*

La legislación y los poderes *se fundan en la Voluntad Divina. Dios es el origen del poder y la fuente de toda razón y justicia. El gobernante es responsable ante Dios. Eso es lo que significa el juramento del gobernante cuando asume al poder: "Que Dios y la Patria me lo demanden". El Poder Ejecutivo y el Legislativo no están separados y la Inteligencia sin pasión es la ley.*

Culminación. *La política agonal es la que más dura en la historia de los pueblos; no obstante, termina cuando el gobernante deja de procurar el Bien Común y olvida la Misión de la nación, o empieza a responder a sólo una facción o partido del pueblo, o tiene como referencia un poder o un interés extranacional; o cuando se empeña exclusivamente en su interés particular y el fin único de sus acciones es mantenerse y aumentar su poder.*

En todos estos casos termina la época normal y empieza la política juego. La risa caracteriza el inicio de la política juego.

En Hispanoamérica la política agonal concluyó al comienzo del siglo XVIII con el cambio de Dinastía. El agotamiento de la Casa de Austria,

---

3 Ver el artículo del autor "Los Cuerpos Intermedios", en revista *Gladius* nº 3, Buenos Aires 1985; en este artículo se describe cómo se organiza un pueblo desde la base.

que era una Monarquía de Empresa que tenía por misión la Evangelización de América, y su substitución por la Monarquía administrativa y fiscalista de los Borbones, que cambiaron el ideal nacional por el iluminista del "fomento de la Real Hacienda" y el "alumbrado, barrido y limpieza", señala la política juego con todas sus características: dependencia del extranjero (Francia); materialismo; lucha por el poder como fin de la actividad política; guerra solapada a la Religión, que culminó con la expulsión de los jesuitas.

II. La Política Juego

La Fe *en la etapa de la política juego no es más en Dios, sino en sí misma y en los mitos políticos. La sociedad se funda en el interés material. La política, al usurpar el lugar de la religión, se transforma en idolatría del poder humano. Solo importa la lucha por el poder.*

Personajes principales *hay dos: el* jugador *y el* espectador. *Del espectador hablaremos cuando consideremos al pueblo. En tanto que del jugador diremos que es un actor, el comediante de una farsa. Un sujeto interesado que antepone su bien particular al Bien Común. Hemos dedicado un trabajo especial al jugador en su condición histrión, de escamoteador, de creador de un mundo ilusorio, relacionándolo con las figuras del bufón, del enano y del payaso, imagen simbólica del rey asesinado* [4]*. El jugador ha perdido la inspiración; en su lugar acude al pálpito y al golpe de suerte.*

Es muy importante para este comediante saber si engaña o no a los espectadores; por eso, no actúa bajo la mirada de Dios como el combatiente, sino bajo la mirada de la opinión pública y los medios de comunicación, que usurpan la mirada de Dios.

Esta mirada de la opinión pública le ha amputado totalmente la conciencia. El crimen más grande no le importa si no trasciende, pero la causa más noble será traicionada por él si no cuenta con prensa favorable.

Este hombre parece y no es. Su ser real está vampirizado por la imagen que de él han creado los medios. Él vive pendiente de esa imagen y de las encuestas.

El principio fundamental *es el juego. El juego posee dos significados diferentes según la edad de los sujetos. En los niños es la inspiración creadora de su desarrollo futuro, un instinto, una fuerza con las cuales*

---

4 Rafael Luis Breide Obeid, "El Espectador, El Jugador y el Testigo", en *Gladius* nº 36, Buenos Aires 1996, y en *Imagen y Palabra*, ob. cit., pp.138-142.

la naturaleza los invita a prepararse en la labor que les incumbirá cuando sean adultos formados. Así los niños juegan a los soldaditos, al médico, etc. Y las niñas son la maternidad arrastrando una muñeca de la mano. A los niños no les gustan ni los medios técnicos, ni las reglas que los coartan, ni los espectadores que los perturban. Pero el adulto requiere de estos tres elementos: medios técnicos, reglas preestablecidas y público. En los viejos el juego es el residuo inconsciente del acto cumplido. No sirve al instinto; sirve a la memoria.

Cada edad, cada clase social, cada estado, cada pueblo tienen sus juegos. Así por ejemplo: el ajedrez es el juego del militar y el diplomático; el bridge el del banquero. Los ingleses han establecido el fútbol para la clase popular con el objeto de enseñar la disciplina y el trabajo en equipo. Con las faltas del fútbol inventaron el rugby para la clase ejecutiva, a efectos de inculcarles que sus normas están por encima de las populares. El box es una esgrima con puños para desarrollar intuición, etc.

Todo juego constituido por la rivalidad y la oposición de dos campos adversos gusta siempre a un pueblo educado en la lucha de clases y partidos.

Otra característica del juego es que da la más completa ilusión de la libertad, según se lee en la Gran Enciclopedia: "las condiciones esenciales del juego son la libertad y la igualdad". Cada individuo tiene parte en el juego con chances en principio iguales y se puede retirar en cualquier momento. De aquí nace la concepción del "Contrato Social".

El secreto es también otra nota de la política juego.

Los participantes tienen el derecho de esconder su juego. Cuando el secreto, el cálculo y la simulación intervienen en materia política, ésta se transforma en juego y ofrece un amplio campo de acción a las sociedades secretas y a los servicios espionaje.

La lucha. *El efecto principal de la política juego es vaciar la noción antigua de lucha y desviarla de su fin natural que es la victoria del* combatiente.

Es característica del juego no estar ordenado a ningún fin.

Una de las formas de vaciar el sentido de fin es quitar la misión y las hipótesis reales de conflicto de la sociedad, que son situaciones concretas, por nociones abstractas que no tienen ninguna relación en la lucha empeñada, como por ejemplo: la paz, el progreso, la civilización, la dignidad humana, etc., en abstracto, sin decir en concreto quiénes atentan contra esos valores.

La lucha de la política juego es una lucha "por" y no una lucha "contra".

La ausencia de victoria, la introducción del secreto y la importancia atribuida al azar quitan a la lucha todo valor moral.

La lucha convencional deriva en su propio fin y termina sólo cuando termina el juego.

Nuestro país, la Argentina, como toda Hispanoamérica, fueron agredidos por la subversión internacional (marxista en su ideología y norteamericana en sus finanzas y apoyos). La guerra subversiva tenía por objeto separarnos de nuestra Misión de construir o reconstruir una Nación cristiana y de proyectarnos en la Hispanidad. Separar la Misión de una sociedad de la sociedad misma es como separar el alma del cuerpo, y se produce la muerte de esa comunidad por disociación.

Los elementos disociados de la antigua comunidad: población, territorio, recursos naturales, finanzas, riquezas, personas capacitadas (cerebros, como dicen ahora) pueden ser saqueados e integrados en un proyecto global.

El error de los jugadores, que gobernaban el país en ese momento, fue negar la existencia de esa misión, negar la existencia de la guerra y, por lo tanto, mandar al soldado a la guerra oculta sin el marco cultural adecuado, sin el marco político adecuado, sin el orden jurídico y sin la leyes de guerra correspondientes a esa situación.

En ese mismo momento se produce la ausencia de victoria porque el éxito relativo no fue acompañado por una lucha en las otras áreas.

La aparición del secreto quitó todo valor moral a la lucha. Todas las ejecuciones fueron vistas como asesinatos y todas las detenciones fueron vistas como secuestros. Posteriormente se entregó irresponsablemente el poder, la apariencia del poder, al azar de una carambola política.

Si los que conducían la guerra la ocultaban al mismo tiempo por incapacidad moral de defender los valores agredidos: Patria, Nación, Civilización Cristiana, Derechos Naturales de la población concreta, y no solamente derechos humanos de los agentes del enemigo, si sólo había delincuencia subversiva y no guerra, la respuesta del gobierno era solamente represión *y no guerra defensiva legítima.*

Otro tanto ocurrió con la guerra de Malvinas.

La recuperación pacífica de las Malvinas, y con el solo sacrificio del Capitán Giachino, fue un acto justo y debido. Cuando Inglaterra decidió responder sangrientamente a la recuperación de las Islas, que ella misma había provocado con su negativa a negociar, con su atropello de las Islas Georgias y con su desplazamiento de la flota el 26 de marzo de 1982, o sea, 6 días antes del 2 de abril, la dirigencia argentina decidió que a sus intereses convenía una rápida derrota del país y se entregó a conspirar contra la Nación en guerra y a tapar e ignorar la lucha y los derechos argentinos y a vaciarlos de todo contenido moral. No obstante, la voz de los testigos resuena y no se puede ocultar. Como por ejemplo, la Carta del Teniente Estévez, que circula ampliamente en la po-

blación [5]*, mientras los jugadores quieren quitarle hasta el nombre a las Malvinas.*

Con respecto a los distintivos, *la política juego odia a los símbolos: la bandera, el himno, los próceres. Odia a las instituciones, que son también un símbolo, como la Iglesia y el Ejército.*

Lo "simbólico" en griego es lo que une. Se opone a lo "diabólico", *que es lo que divide.*

La política juego quiere dividir en equipos para que comience el juego, quiere partir en partidos para empezar el espectáculo; para ello descompone el blanco de la política agonal, que es la integración de la luz, en el multicolor, que es la desintegración de la luz.

Aparecen todos los colores de Arlequín. Los colores sirven de señales a las sectas y partidos y reemplazan a los símbolos.

Si el antiguo despotismo quería tener un ejército partidario, un movimiento partidario, una universidad partidaria, una educación partidaria, una prensa partidaria, una policía partidaria, el nuevo despotismo quiere tener un movimiento sindical partido, un ejército partido, un parlamento partido, una oposición partida, un oficialismo partido, una religiosidad partida, no en dos o en tres sino en infinitas sectas, para que el comediante haga su papel de árbitro y el verdadero poder lucre con los despojos de las obras sociales, de las empresas estatales, de los arsenales, de los derechos laborales, de los bienes públicos y de los privados.

Todo esto requiere del multicolor, para hacer la parodia del pluralismo enriquecedor, cuando en realidad se trata de la vieja receta del "divide et impera". *Diaboliza, et impera.*

El Pueblo *en la política juego no está más integrado en sus funciones porque no hay más fines, ni Misión, ni Bien Común; corre por cada uno el afán de salvarse individualmente y procurar su interés personal. Este pueblo disociado, desligado de todas las religiones de una sociedad orgánica (familia, municipio, profesión) no es realmente un pueblo sino una* masa *de espectadores. Aparece el segundo personaje indispensable de la política juego:* el espectador.

Por más que se hable de democracia y participación lo cierto es que el pueblo no tiene nada que ver porque estrictamente ya no es pueblo, sino masa de habitantes que trabaja, paga el circo y calla para no quedar excluido del espectáculo. Es manejado con criterios cuantitativos.

---

5 Ver la carta postuma del Teniente Roberto Estévez a su padre. Apareció en *Gladius* nº 5, como "Carta de un Héroe Cristiano" comentada por el filósofo argentino Alberto Caturelli, Buenos Aires 1986, pp.3-6.

Si en la política agonal era pueblo, porque estaba unido bajo un fin común y tenía su lugar y su misión concreta en la empresa común, ahora necesita dividirse en clases y partidos para asistir a un espectáculo que le dé la ilusión de la participación y la libertad.

Por lo tanto, necesita de auxiliares. Los auxiliares son los periodistas, los politicólogos, los formadores de opinión, que lo han sentado en un trono ilusorio donde lo atosigan de desinformación para que no sea protagonista.

El espectador es un hombre que ha perdido la fe. La política juego la ha reemplazado. Según Donoso Cortés, cuando baja el termómetro religioso sube el político. Con la disminución de la fe aparecen los mitos políticos. El espectador se separa de la comunidad y rompe la solidaridad para salvaguardar sus intereses privados.

José Manuel Estrada pinta con mano maestra la situación del pueblo y comediantes en la política juego justo en la proximidad de la revolución de 1890. Decía José Manuel Estrada el 3 de abril de 1890 [6]:

> *"Veo bandas rapaces, movidas de codicia, la más vil de todas las pasiones, enseñorearse del país, dilapidar sus finanzas, pervertir su administración, chupar su sustancia, pavonearse insolentemente en la más cínicas ostentaciones del fausto, comprarlo y venderlo todo, hasta comprarse y venderse unos a los otros a la luz del día. Veo más. Veo un pueblo indolente y dormido que abdica de sus derechos, olvida sus tradiciones, sus deberes y su provenir, lo que debe a la honra de sus progenitores y al bien de la posteridad, a su estirpe, a su familia, a sí mismo y a Dios. Y se atropella en las Bolsas, pulula en los teatros, bulle en los paseos, en los regocijos y en los juegos, pero ha olvidado la senda del bien, y va a todas partes, menos donde van los pueblos animosos, cuyas instituciones amenazan derrumbarse carcomidas por la corrupción y los vicios. La concupiscencia arriba y la concupiscencia abajo. Eso es la decadencia. Eso es la muerte".*

El ejército *clásico en la política juego es un elemento que produce desconfianza en los jugadores porque con su sola presencia habla de un enemigo exterior y por lo tanto de una lucha pendiente que se quiere ignorar. Los pueblos de que han perdido su misión han perdido su destino y no quieren que nadie se los recuerde.*

El espectador ha fijado nuevos objetos de lucha y se los impone al combatiente. Éste, al perder su causa y su fin, se transforma en un técnico. "Profesional" que antes significaba profesar una fe, ahora quiere

6 Apud-Julio Mainvielle, *El Comunismo en la Argentina*, La situación política argentina dentro de la Revolución Mundial, Dictio, Buenos Aires 1974, p.474.

decir lo contrario: "técnico", que no profesa ninguna, que solo manipula medios sin considerar los fines y el mismo en un instrumento.

La forma de pervertir al Ejército es quitarle la Misión que ya han perdido los jugadores. La "subordinación y valor" que se le pide al soldado no es la sumisión del esclavo, siempre que sea para "defender a la Patria".

El objetivo del combatiente es la victoria de la causa nacional. Pero si no hay una hipótesis de conflicto externo, que se produce cuando alguien se opone a un objetivo nacional, el soldado no necesita apoyarse en el compañero para obtener la victoria común.

¿Cuál es el fin de la existencia del soldado? Sólo un interés particular: Trepar en una estructura de jugadores.

Se disuelve así el ejército que es una estructura de lealtades. Se crea una especie de hombre que es obsecuente hacia arriba, indiferente hacia el costado y duro hacia abajo. Las relaciones son complicidades y sumisiones pasajeras que culminan siempre en las deslealtades duraderas.

A falta de causa nacional, los móviles son todos privados y egoístas: un ascenso, un pase, un traje, un auto, un viático, un destino acomodado, una casa. El enemigo para alcanzar todas estas prebendas es el compañero.

Antes de la caída del Muro de Berlín le preguntaron a Alexander Solzhenitsin, si la gente creía o no en el comunismo en Rusia. El gran escritor respondió que no, que nadie creía.

Entonces le preguntaron por qué sobrevivía la estructura política. El contestó: "La víbora está muerta pero su veneno circula por todo el organismo. –¿Cuál es el veneno? –El veneno es la Mentira".

Todos por una razón de conveniencia personal dejaban pasar la mentira sabiendo que era mentira. Pero algún día iban a surgir testigos, que animándose a decir la verdad derrumbarían todo junto y en un día. Y así fue.

De los trescientos millones de esclavos de los soviéticos solo dos millones estaban presos en campos de concentración. El resto estaba preso de sus miserables ventajas.

La legislación y los poderes en la política juego *no se fundan en la voluntad divina sino en los caprichos y las opiniones cambiantes de los espectadores y de las facciones del poder.*

Hay división de poderes. El Poder Legislativo representa a los espectadores, está creado para ilusionar al público, satisfacer las ambiciones de los espectadores y justificar el mito de la soberanía popular. Pero es solamente una cámara de convalidación del espectáculo para distraer al público.

AQUÍ VA TABLA

Está dividido del Ejecutivo, que es sólo un comediante que debe hacer durar las leyes del juego lo más posible. Es el árbitro irresponsable.

La libertad de prensa es sagrada en la política juego, porque es la válvula de seguridad de las pasiones populares y mantiene a la lucha en su carácter artificial.

La Declaración de los Derechos del Hombre abrió la era de la política juego. La constitución fija las reglas y el Estado es la máscara del verdadero poder que se esconde atrás para no asustar a los jugadores y a los espectadores.

La ley comienza dando la ilusión de la libertad, "sub lege libertas", *pero sin el respaldo de la verdadera autoridad tiende a multiplicarse en un fenómeno hiperinflacionario. Cuando más cae la moral y la justicia verdaderas, más se multiplican las leyes.*

Culminación de la política juego

Cuando el jugador no puede mantener más las reglas del juego, sobreviene el fin. El circo ha hecho que el jugador ande en círculos. La ausencia de objeto moral y religioso tiene algo de diabólico. La Biblia dice: "In circuitu impii ambulant". *Los impíos andan en círculo, cuando el hombre toma el lugar de Dios empieza a andar en círculos. La palabra charlatán viene del latín* circulator. *La rueda es el símbolo del charlatán. El payaso empieza a repetirse sin gracia. La Constitución es sometida al capricho del Poder. El espectador invade la cancha. Termina la comedia y empieza la tragedia. En el circo luego del momento de los payasos viene el momento de las fieras. La última etapa de la política juego es siempre sangrienta, por más que haya sido entretenida la comedia. Aquí se produce muchas veces un falso remedio, que es invocar el retorno a la política normal, mientras que lo que se quiere realmente es reinstalar el juego.*

El payaso ya no entretiene ni puede mantener las reglas del juego. No se ha encontrado otro payaso. Las fieras se han escapado. Los espectadores invaden la cancha y el escenario es el turno de los golpes militares que quieren en forma voluntarista recuperar la política agonal y, en realidad, recrean el juego. El dueño del circo ha buscado quien ponga orden en el circo para continuar el juego, que es su negocio; ha encontrado este hombre pasajero en el domador de las fieras. Si tiene éxito sólo conseguirá recrear el juego. La solución no es recrear el juego rotando los payasos. La solución es terminar con el circo, poner a la gente en marcha detrás de los objetivos y misiones para que vuelvan a ser un pueblo de protagonistas de su historia y no espectadores de un circo.

Puede ser, no obstante, que el juego se instale definitivamente, que se establezca como sistema definitivo. En ese caso, muere la sociedad, aunque sea algo tan formidablemente construido como el Imperio Romano.

Muere la sociedad; pero el juego puede continuar con una población inmigrante que vaya sustituyendo a la anterior. Así está ocurriendo con Europa. El sistema francés sigue funcionando con inmigrantes bereberes, el alemán con inmigrantes turcos. También ocurrió así con las civilizaciones precolombinas en Méjico. Las culturas más antiguas eran más civilizadas; no se sabe bien por qué caían. Tal vez porque se apoderaba de ellas la cultura de la muerte en versión antropófaga; por ejemplo, los mayas eran superiores a los aztecas, que provenían del norte de América y habían llegado al actual valle de Anahuac a mediados del siglo XIV.

La muerte de los valores espirituales genera el materialismo y el materialismo por definición cree que todo termina con la muerte. Si la muerte es el término de todo, se puede concluir que también es su fin. Por ello una cultura materialista tiene signos de muerte: la droga, el suicidio, el aborto, la eutanasia, la guerra, el terrorismo, etc.

Para Carlos Marx, cuyo verdadero nombre era Kisel Mordecai, "La última fase de una formación histórica universal es la comedia". Marx sostiene que la política juego es terminal. Como no es cristiano, no cree en la regeneración. No obstante, hay un remedio: La Política Metafísica.

III.Política Metafísica

Decíamos que la transición de la política juego a la política metafísica se produce cuando el jugador no puede mantener las reglas del juego y el espectador invade la cancha. Sin espectador no hay juego. Este pasaje está siempre acompañado de actos de violencia. Así como el pasaje de la política agonal al juego está marcado por la risa.

La Fe en la política metafísica es en el triunfo de la idea a través del sacrificio personal. Se triunfa con el testimonio. Se trata del devolver el alma y la fe, al pueblo.

El Testigo, *personaje principal de la política metafísica, es la medida humana de la Idea. Así como el combatiente procuraba primero el Bien Común y luego su bien particular, y el jugador sólo se preocupa por su interés particular, el Testigo busca el triunfo de la idea, de la que es portador, a través de su sacrificio personal. Testigo en griego se dice mártir. El Testigo no recurre a medios técnicos, ni a la astucia, no se somete a reglas preestablecidas, ni lleva colores, sino solamente un símbolo. El*

Testigo está desligado de la materia contribuyendo eficazmente al triunfo de la idea de la que es portador.

El principio fundamental *es la Idea que esta encarnada en el Testigo. Y la presencia del espíritu, que está señalada por la disposición a morir por esa idea.*

La lucha. *Así como en la política agonal la lucha es hombre contra hombre y en la política juego es una lucha artificial, en la política metafísica la lucha es entre ideas encarnadas.*

La muerte del mártir es el desligarse de la materia empujado a su último extremo. Por ello la política juego, que es materialista, no puede sufrir la efusión de la sangre del mártir, que denuncia una presencia espiritual. La política juego es siempre pacifista en lo exterior y solapadamente represiva en lo interior.

La política metafísica por el contrario, está fundada sobre el sacrificio personal.

La victoria del testigo es, en realidad, el triunfo de la idea de la cual el testigo es el cuerpo, la medida y el instrumento.

El Testigo triunfa indefectiblemente, pero a costa de su sacrificio personal.

No importan las apariencias en contrario: cuando una comunidad, en una guerra civil, entrega víctimas preciosas, ello será el triunfo final.

Dice Gueydan en el citado artículo, sentando otro principio fundamental: "La Idea triunfa siempre por vía de reversibilidad pasando de los muertos a los vivos".

El Supremo Testigo, que es Jesucristo, vencido, vence. *"El verdadero vencido en la política metafísica no es el que muere, sino el que hereda los instintos del que él ha matado".*

El apóstol San Juan nos recuerda: "Mirarán al que traspasaron" [7].

En una tiranía hay sólo dos personas que hacen lo que quieren: el tirano y el mártir. Y el reinado de ambos se delimita con la muerte. Con la muerte terminó el reinado de Nerón, el prototipo del jugador y del payaso.

Con la muerte empezó el reinado de San Pedro. Luego de las diez persecuciones sangrientas que el paganismo desató contra el cristianismo, el que caía era el paganismo.

---

7 San Juan XIX, 37.



***Visión de San Juan* (vitral de Lyon)**

La Iglesia es como un yunque que no devuelve los golpes, pero contra el cual se han destruido todos los martillos y, últimamente, la hoz y el martillo.

El distintivo *en la política metafísica es un símbolo, llevado por el Testigo. El símbolo es el uniforme de guerra de la idea, cuando ella desciende a la liza a combatir otras ideas.*

El color del testigo es el rojo color de la sangre y del fuego. "No hay redención sin efusión de sangre" (San Pedro I).

La política metafísica es a la vez crepúsculo y aurora. El lábaro de Constatino era una cruz sobre fondo rojo que señalaba el crepúsculo de los dioses paganos y el triunfo de los mártires cristianos.

Pero el rojo es sólo un color de transición: es la prueba del fuego que señala los grandes cambios en el orden político y social. El verdadero signo sale de las cenizas de ese fuego como el ave fénix. Ese símbolo (los lirios o la cruz) es blanco como todo lo que es purificado por la llama. El blanco caracteriza el retorno de la política agonal.

En teología es el color de los que "blanquean sus vestiduras en la sangre del cordero [8].

El pueblo *es el que marca el comienzo del fin de la política juego cuando deja de ser espectador y es actor. Pero sólo será cabalmente pueblo cuando se organice y se jerarquice para la prosecución de su fin, en torno al símbolo levantado por el testigo.*

El ejército. *Para evitar que los golpes reboten los griegos y los romanos y también, los príncipes de la Europa Cristiana aprendieron a no desconsiderar la dimensión metafísica del pueblo que derrotaban, no sea que el golpe rebote y el vencedor herede las pasiones del vencido. La política juego, por el contrario, así como falsifica la guerra falsifica también la paz. Al no haber vencedor no hay verdadera paz.*

Cuando Dios no es la realización de la sociedad hay una falsa paz donde el enemigo pretende ser juez sin dejar de ser enemigo y continuar la guerra por otros medios. Por lo tanto la guerra es perpetua. Empieza como guerra de nervios. sigue como guerra de todos contra todos y luego se establece en forma permanente. El juego, según dejamos claro, quita a todo la dimensión moral, quiere una política sin moral, una economía pura, es decir, sin moral, un derecho vacío sin marco axiológico. Va desarmando los códigos, la justicia, la policía, dejando a la población indefensa. Esto produce el caos. La pretensión de una economía sin moral, por ejemplo, lleva a que el crimen, que era un dato económicamente marginal en la etapa agonal, se transforme en un dato macroeconómico. Basta pensar en lo que significan el contrabando, el narcotráfico, el tráfico de armas, el lavado de narcodólares, las voladuras de arsenales, etc. El caos va creando la idea de que un policía que hace justicia se convierte en el principal miembro de cualquier equipo económico. El desorden del juego, hecho sistema, genera la idea del retorno al orden de la política agonal.

Es preciso que la paz convencional y ficticia de la política juego pase por este estado de guerra permanente para que la política metafísica triunfe.

Legislación y Poderes. *La etapa metafísica puede ser un período de anarquía y guerra civil; que un pueblo pueda acortarlo depende de muchas cosas: de la capacidad de unirse en torno al símbolo, de la lealtad a los mártires, de la cantidad y calidad de los cuerpos intermedios sobrevivientes, y de la inspiración que reaparece cuando vuelven a ponerse bajo la mirada de Dios.*

---

8 Apokalipsis 7, 14.

Culminación. *Cuando un pueblo ha caído de la política agonal a la política juego no vuelve jamás a la primera sin pasar por la prueba de la política metafísica. La sangre es la reparación necesaria del juego. El purgatorio de los pueblos está en la Tierra.*

IV. Conclusión

Deseo concluir con un texto expreso de Gueydan de Roussel:

> *"Sin Cristo y sin el bautismo, todo se reduce, en efecto, a comedia: Viena, como Roma, desaparecen irremediablemente en los placeres y los juegos. La risa es un destructor implacable. Fantasías al reír de Voltaire. Pero para el cristiano la comedia no es el fin: ella es el preludio de la gran tragedia, "Desgraciado de ti que te ríes, pues llorarás", dijo Nuestro Señor [9]. Recordemos el drama del Calvario: fue precedido de todas las señales posibles de la comedia y del juego: venta de Jesús, golpe de espada falso, huida burlesca de los discípulos durante la noche, negaciones de San Pedro delante de una simple sirvienta mientras cantaba el gallo, arbitraje de Pilatos, tentativas múltiples de convertir a Jesús en algo irrisorio, corona de espinas, genuflexiones, juegos de la soldadesca, inscripción de la cruz que los judíos no hallaron suficientemente irónica [10], risa de los espectadores. Sin embargo Jesucristo, el testigo divino, triunfó sobre la risa, como triunfó sobre la muerte. El rey vendido, mofado y crucificado entre dos ladrones se transformó en Rey de reyes, en Juez de Jueces; el instrumento del suplicio en instrumento de salvación, y, después de veinte siglos, contemplamos con veneración cada detalle de esta divina comedia".*

Entonces, en pleno desorden y desorientación. Si la sociedad ha tenido la gracia de recibir testigos y mártires, resuena de golpe la voz de Dios y la voz de los muertos ante la estupefacción de los vivos, reaparece la inspiración y se levanta el signo.

RAFAEL LUIS BREIDE OBEID

9 Lucas VI, 23.
10 San Juan XIX, 21.

PARRESÍA DE LA FE, AUDACIA DE LA RAZÓN

MONS. HÉCTOR AGUER [

Las trece encíclicas de Juan Pablo II

Considero oportuno, a modo de introducción, ubicar la *Fides et ratio* en el conjunto o cuerpo de encíclicas de Juan Pablo II. Podríamos clasificar estos textos magisteriales agrupándolos en varias secciones. Las tres primeras encíclicas constituyen la expresión el contenido fundante del anuncio cristiano: *Redemptor hominis* presenta la figura de Cristo Redentor iluminando el destino de la humanidad; *Dives in misericordia* anuncia el Evangelio del amor misericordioso del Padre y *Dominum et vivificantem* nos invita a reconocer la presencia y acción del Espíritu Santo en la vida de la Iglesia y del mundo. Es conveniente asociar a estas tres la *Redemptoris Mater,* que manifiesta el papel de María en el misterio de Cristo y en la historia de la salvación. Las cuatro encíclicas mencionadas presentan al misterio de Dios ilustrando la estructura de la realidad, su carácter "comunional", y descubriendo la historia como historia de la salvación. La proyección del misterio trinitario que se encuentra aquí esbozada constituye el fundamento de la misión de la Iglesia, que desea salir al encuentro del hombre.

En relación con este primer cuerpo doctrinal podríamos ubicar otras tres encíclicas: *Redemptoris missio, Ut unum sint* y *Slavorum apostoli*. Las tres se refieren a la misión de la Iglesia en la actualidad, afirmando la perpetua validez del mandato misionero que ella ha recibido y procura cumplir, y también avizorando la perspectiva de la unidad cristiana, tan cercana al corazón del Papa actual. *Slavorum apostoli* es una encíclica que pasó un tanto inadvertida, quizá porque parecía dedicada

---

[Clase inaugural de S. E. R., Mons. Héctor Aguer, arzobispo coadjutor de La Plata, en el inicio del curso lectivo del Seminario Mayor "San José", 19 de marzo de 1999.

a un tema muy particular, ya que en ella se celebra a los santos Cirilo y Metodio, Apóstoles de los eslavos; sin embargo allí Juan Pablo II pone en ejercicio una teoría de la inculturación del cristianismo y de la fe. En efecto, muestra cómo el Evangelio transfigura al hombre y a la cultura de los pueblos y descubre, por tanto, el horizonte histórico de la presencia de la Iglesia, en marcha hacia el tercer milenio del cristianismo.

Hemos identificado dos series de textos que ofrecen, respectivamente, una presentación del misterio de Dios iluminando la estructura de la realidad y la historia de los hombres, y algunos valiosos elementos que se refieren a la misión de la Iglesia en la actualidad. Señalemos ahora una nueva sección: varias encíclicas nos presentan lo que podríamos llamar la determinación necesaria del contenido fundante del anuncio, la expresión del mensaje de la Iglesia y de su acción en el tejido, en el entramado, de la vida, social y política de los pueblos. Aquí corresponde enumerar: la *Laborem exercens,* sobre el trabajo humano, publicada para conmemorar el 90º aniversario de la famosa *Rerum novarum* de León XIII; la *Sollicitudo rei socialis,* documento en el cual el Papa actualiza la noción de desarrollo con ocasión del 20º aniversario de la *Populorum Progressio* de Pablo VI; y la *Centesimus annus,* donde, celebrando el centenario de *Rerum novarum*, el Papa examina los nuevos problemas planteados como consecuencia de la caída de los regímenes de “socialismo real” en los países de Europa central y oriental. A estos tres textos magisteriales podríamos añadir la encíclica *Evangelium Vitae*, que propone la urgencia de acudir en defensa de la vida ante el avance de la cultura de la muerte, y una exhortación apostólica que tiene su antecedente en el Sínodo que en su oportunidad abordó el tema de la familia, titulada *Familiaris Consortio*. Habría que destacar de paso la importancia del magisterio de Juan Pablo II sobre la familia. Decíamos que en esta sección nos encontramos con la aplicación o determinación de aquel contenido fundante, el misterio de Dios iluminando la realidad y la historia humana, en el plexo de la vida familiar, social y política de las naciones.

La lista de las trece encíclicas se completa con aquellas que pueden ser consideradas como el fundamento teorético de todo el magisterio del actual Pontífice: *Veritatis splendor* y *Fides et ratio.* Esta última será el objeto de la presente lección.

Veritatis splendor no sólo expone las cuestiones fundamentales que debe abordar hoy la moral cristiana, sobre todo en diálogo y confrontación con la cultura vigente, sino que plantea una cuestión de máxima entidad que de algún modo va a ser continuada en el texto que nos proponemos comentar. Esto es, la referencia de la libertad a la verdad y por tanto también el problema de la contemplación del bien. Podríamos decir que aquí se abre el camino para lo que en *Fides et ratio* será

una consideración teorética final, fundante o ulterior, planteando la capacidad de la razón para alcanzar la verdad y por tanto el fundamento absoluto de sentido.

Digo que en estas dos encíclicas se encuentra lo que podríamos llamar la teoría, el fundamento teórico, especulativo, de la enseñanza de Juan Pablo II. Además, *Veritatis splendor* pide por su propia inspiración y contenido, ser fundada ulteriormente por *Fides et ratio*, así como en la dialéctica de los trascendentales el bien se remite al ser.

La formación intelectual del Papa

La introducción hasta aquí esbozada procuraba ofrecer una ubicación del texto que debemos considerar; con el mismo fin me parece oportuno hacer también una referencia a los antecedentes, por así decirlo, filosófico-teológicos del Papa Wojtila. Se justifica esta brevísima incursión porque quien considera atentamente todo el arco de desarrollo de su magisterio, capta de inmediato que en sus grandes encíclicas, en sus intervenciones más importantes, se manifiesta la personalidad intelectual y espiritual del Papa, no solamente como Pastor Supremo de la Iglesia, sino también como pensador, como filósofo y como teólogo. No es este el momento, por cierto, de trazar un esbozo de biografía intelectual de Juan Pablo II, sin embargo es conveniente exhibir algunos datos que nos permitan apreciar como es debido su obra.

Sus estudios iniciales de literatura polaca en la Universidad de Cracovia fueron interrumpidos por la IIª Guerra Mundial; cuando pudo retomar el itinerario de su formación lo hizo en el ámbito de su preparación al sacerdocio. En su período romano se aplicó a conocer en profundidad la ética de Scheler. Pero en el curso de sus estudios se fue gestando lo que podríamos llamar un pensamiento personal, una obra filosófica personal, en la cual se advierte una confluencia de la filosofía del ser con una filosofía de la persona; una filosofía de la persona en la cual queda superada la mera filosofía de la conciencia.

El desarrollo de la obra intelectual de este Papa ofrece un complemento creativo a la tradición filosófica de la escolástica, a la vez que asume y trasciende las instancias fundamentales del pensamiento moderno. Sus estudios sobre Scheler han sido valiosos para determinar la adopción de un método fenomenológico; sería adecuado calificarlo como una fenomenología corregida. Además, las referencias a Pascal y al existencialismo son perceptibles en esa filosofía de la persona; corresponde citar aquí una obra fundamental: *The acting person,* pero también sus contribuciones sobre el amor, que revelan un interés constante centrado en el amor como valor definitorio de la condición humana.

En el orden teológico, resulta imprescindible reconocer un gran influjo del Concilio Vaticano II en la obra de Juan Pablo II, en especial del propósito pastoral del Concilio, que fue hacer de la fe una experiencia de vida, provocar una especie de asimilación subjetiva y adecuada de la fe, es decir, orientar a los fieles hacia un cristianismo vivido, y así promover la plasmación de una mentalidad cristiana, no de corte intelectualista. Un cristianismo vivido pero fundado vigorosamente en una teoría, en una contemplación, en una metafísica. Desde esta apropiación personal de la fe, el propósito pastoral del actual pontificado sugiere a los cristianos afrontar la vida con sus desafíos, juzgar la historia.

Por consiguiente, en el pensamiento del Papa se pueden distinguir continuas síntesis integradoras: del tema de la creación con el de la redención, de la tradición con la novedad, de la fe con la moral, de la libertad con la verdad, de la razón con la fe. De este modo nos acercamos al tema de *Fides et ratio*. El Papa cita con frecuencia en su magisterio una frase, tomada del número 22 de la constitución conciliar *Gaudium et spes*: "En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado, porque Adán, el primer hombre, era figura del que habría de venir, es decir, de Cristo Nuestro Señor. Cristo el nuevo Adán en la misma revelación del misterio del Padre y de su Amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación". Este fragmento de la *Gaudium et spes* constituye como un *leit-motiv* de toda la obra intelectual y pastoral del Papa. También resume de algún modo las afirmaciones de la doctrina católica sobre la dimensión sanante de la gracia de la redención, en cuanto que el encuentro con Cristo constituye la apertura del hombre a su auténtica realización. El cristiano es entonces en sí mismo, el misterioso cumplimiento del hombre y de su destino.

El texto de *Fides et ratio*

Sin desechar una *lectura diacrónica*, que se atenga a la sucesión lineal de los capítulos, habría que asumir especialmente una consideración *sincrónica* del texto, en cuya composición me parece descubrir una estructura *quiástica*. Quienes han estudiado métodos exegéticos recordarán que se llama *quiasmo* a la construcción de una unidad literaria según un esquema de correspondencias invertidas. Estimo que se puede aplicar analógicamente este esquema al texto de *Fides et ratio*. Se trata, por tanto, de una estructura envolvente, cuyo centro está en el capítulo IV: Relaciones entre la fe y la razón; en él se registra la verificación histórica de tales relaciones y los modelos alcanzados. Alrededor de este eje se pueden ordenar las correspondencias: de la introducción con la conclusión; del capítulo I (La revelación de la sabiduría de Dios)

con el capítulo VII (Exigencias y cometidos actuales; es decir, respectivamente las exigencias de la Palabra de Dios y los cometidos de la teología); el capítulo II (*Credo ut intellegam*, un compendio de gnoseología bíblica) remite al VI (Interacción entre teología y filosofía, en el que se recogen las condiciones que hacen de la ciencia teológica un auténtico *intellectus fidei* y se definen los estados del pensamiento filosófico en relación con la fe cristiana) y el capítulo III (*Intellego ut credam*, en el que se analiza el arduo itinerario del hombre por la conquista de la verdad) tiene su correspondencia en el capítulo V, que expone la diaconía de la verdad ejercida por la Iglesia a través del discernimiento crítico del magisterio en relación con las filosofías y el apoyo ofrecido al recto ejercicio del pensar a lo largo de la historia.

Al hablar de correspondencias o armonías no quiero sugerir que se trata de una mera asunción repetitiva o de una simetría rigurosa entre temas, sino que aludo al movimiento del pensar que, al establecer aquellas referencias o inclusiones, se va profundizando sucesivamente entre la primera y la segunda parte de la encíclica y alcanza en los dos capítulos finales una gran importancia pastoral. Sugiero atender simultáneamente al doble nivel de interpretación señalado, para alcanzar una lectura provechosa.

Teniendo en cuenta estos criterios de lectura quiero señalar cuatro temas principales en el contenido de la encíclica:

El hombre es capaz de la verdad

El Papa afirma reiterada y enfáticamente *la capacidad de la razón humana para conocer la verdad*. Las intervenciones históricas del magisterio en materia filosófica son presentadas en *Fides et ratio* como una "diaconía de la verdad", y la misma encíclica expresa este servicio en el contexto actual de la posmodernidad caracterizada por el pensamiento débil, la marginalidad de la filosofía y la muerte de la metafísica, como una afirmación de las posibilidades cognoscitivas de la razón, convocada aquí para nuevas y más altas conquistas. De allí la justificación de la necesidad de la filosofía y la equivalencia de estas definiciones: "El hombre es el que busca la verdad" (n.28); "cada hombre es de algún modo filósofo" (n.30) o también: "el hombre es naturalmente filósofo" (n.64).

Confluyen como autoridades para avalar esta inclinación natural del espíritu humano a la verdad, el comienzo de la *Metafísica* de Aristóteles: "todos los hombres desean naturalmente saber" (n.25) y la Sagrada Escritura, según la cual el hombre es capaz de filosofar, a partir del conocimiento de la estructura del mundo y de la actividad de los elementos,

y razonando sobre la naturaleza puede llegar, por analogía, hasta el Creador (cap. 7 y 13 del libro de la Sabiduría). El análisis del discurso paulino en el Areópago, (Hech. 17) presentado en el número 24, pone de relieve esta verdad: que en lo más profundo del corazón del hombre anida el deseo y la nostalgia de Dios.

La filosofía es reconocida como el camino para conocer las verdades fundamentales relativas a la existencia del hombre (n.5) y se le atribuye el mérito de haber asumido de modo peculiar la búsqueda de Dios. Tal es el caso de los padres de la filosofía griega, que han buscado superar los mitos y las religiones de misterios para dotar de una base racional a la creencia en la divinidad.

La actitud de aprecio, estima y confianza hacia la filosofía culmina en la afirmación de la necesidad de la metafísica, en la que el pensamiento filosófico alcanza el fundamento último de la realidad, el absoluto. La metafísica, que hoy es vista con desconfianza, o eludida discretamente, constituye la expresión más alta de la audacia de la razón; pero a esto está llamado precisamente el hombre. El Papa lamenta que en la actualidad la reflexión tienda a limitarse a las consideraciones existenciales, hermenéuticas o lingüísticas que prescinden de la cuestión radical sobre la verdad de la vida personal, del ser y de Dios (n.5). Postula entonces *la instancia metafísica* (n.84), una filosofía de alcance auténticamente metafísico (n.83) con respecto a las ciencias hermenéuticas y a los análisis del lenguaje y en todo caso recomienda una hermenéutica *abierta a la instancia metafísica* (n.95); exhorta a recuperar y subrayar más la dimensión metafísica de la verdad (n.105); a confiar en la capacidad de la razón humana y a no fijarse metas demasiado modestas en el filosofar (n.56). Frente a la declinación posmoderna que se reduce a la simple interpretación del hecho (n.55) el Papa caracteriza así la opción metafísica: consiste en reconocer en el mundo de la experiencia, que no es absoluto, una referencia a lo absoluto y trascendente; de lo cual se sigue la necesidad del paso del fenómeno al fundamento (n.83).

Existe una tradición metafísica que arranca de Platón y Aristóteles, asumidos luego por los Padres de la Iglesia, por Agustín y Tomás, y que se expresa también en la obra de muchos filósofos modernos y contemporáneos (cita a Newman, Rosmini, Maritain, Gilson, Stein, Soloviev, Florenskij, Caadaev y Losski, n.74).

Al observar que la cultura contemporánea le ha reservado a la filosofía un papel marginal se hace notar que en los ambientes católicos la situación no es mucho mejor. Después del Vaticano II ha decaído la filosofía a causa de una menor estima de la Escolástica y del estudio curricular que corresponde a la formación sacerdotal, donde se la sustituye por las ciencias humanas. Se ha dejado de advertir el valor que tiene la filosofía para la comprensión de la fe y que a menudo ella constituye el

único ámbito de entendimiento y diálogo con la cultura secular y con quienes no perciben la verdad plena de la revelación (n.104). A propósito, deseo llamar la atención sobre las limitaciones que imponen a nuestros profesorados del Seminario "San José" los programas oficiales con sus abundantes "perspectivas", como se llama a esa preocupación desmesurada por las disciplinas auxiliares y por la transmisión pedagógica, en desmedro de los contenidos filosóficos mismos. Éste es un obstáculo que debemos superar con perspicacia y paciencia, hasta que podamos gozar en el país de una auténtica libertad de enseñanza... o hasta que decidamos liberarnos de los profesorados.

Santo Tomás en la historia del pensamiento cristiano

En segundo lugar, quiero destacar la centralidad, en el texto de *Fides et ratio* del recorrido histórico propuesto en el capítulo IV, que representa el eje del quiasmo, según he señalado: verificación o ejercicio de las relaciones entre fe y razón. Se registra aquí la confluencia de dos caminos: la vía de Dios hacia el hombre y la vía del hombre hacia Dios. Dicho de otro modo: el *credo ut intellegam* tematizado en el capítulo II (y también en el I) y el *intellego ut credam* desarrollado en el capítulo III. Se trata del encuentro de dos órdenes de conocimiento: la verdad que proviene de la revelación y la que es alcanzada a través de la reflexión filosófica. Ambos órdenes, identificados en su distinción recíproca en la enseñanza del Concilio Vaticano I, se relacionan entre sí según el axioma de Santo Tomás: como la gracia supone la naturaleza y la perfecciona, así la fe supone y perfecciona la razón.

El encuentro entre la fe y la razón se concretó en etapas significativas para la constitución de un pensamiento cristiano y por tanto de una cultura cristiana. Este proceso de inculturación de la fe o de evangelización de la cultura por mediación de la filosofía condujo a las creaciones intelectuales de la alta Edad Media, antes de que se precipitara el drama de la separación entre la fe y la razón. A partir de San Pablo y su discusión en Atenas con algunos filósofos epicúreos y estoicos (Hech. 17, 18; cfr. n.36) desfilan por este capítulo IV de *Fides et ratio* los nombres de Ireneo, Tertuliano, Justino, Clemente de Alejandría, Orígenes, los Padres Capadocios, Dionisio Areopagita, Agustín, Anselmo, Alberto Magno y Tomás de Aquino. Hago notar de paso la importancia que el Papa atribuye a la interpretación anselmiana del *intellectus fidei* (n.42) y a otras citas del Arzobispo de Canterbury en el texto de la encíclica, en consonancia con la especial atención que los investigadores han otorgado a este autor en los últimos años. Pero sobre todo quiero destacar el énfasis con el que Juan Pablo II inculca la novedad perenne del pensamiento de Santo Tomás. Cito algunas expresiones espigadas en los

números 43, 44, 57, 58, 61, 74, 78, que se apoyan a veces en citas de la encíclica *Aeterni Patris* de León XIII y en la carta *Lumen Ecclesiae* de Pablo VI.

- La Iglesia ha propuesto siempre a Santo Tomás como maestro de pensamiento y modelo del modo correcto de hacer teología.
- Es un auténtico modelo para cuantos buscan la verdad.
- Se comprende bien por qué el magisterio ha elogiado repetidamente los méritos del pensamiento de Santo Tomás y lo ha puesto como guía y modelo de los estudios teológicos.
- Su pensamiento alcanzó cotas que la inteligencia humana jamás podría haber pensado (es una cita de *Aeterni Patris*).
- Proponer el pensamiento del Doctor Angélico es el mejor camino para recuperar un uso de la filosofía conforme a las exigencias de la fe.
- En su reflexión la exigencia de la razón y la fuerza de la fe han encontrado la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás.
- Cita nuevamente a León XIII para destacar "el valor incomparable de la filosofía de Santo Tomás" y al comentar la necesidad de una buena formación filosófica de los futuros sacerdotes remite en nota a discursos recientes de Juan Pablo II sobre la filosofía tomasiana, reitera el valor de las intuiciones del Doctor Angélico e insiste en inculcar el conocimiento de su pensamiento.

En algunos ambientes católicos, en los que el vigor de la reflexión filosófica se ve neutralizado por corrientes historicistas y relativistas y la teología se entretiene en el acopio de datos y se estanca en un biblicismo fideísta, o bien donde reina la superficialidad y la ignorancia, suele escucharse todavía que Santo Tomás "está superado". Seamos sinceros: por lo general sólo hablan así teólogos "a la violeta", repetidores subalternos que no han estudiado seriamente al Doctor Angélico en sus textos y que con su frivolidad contribuyen a mantener vigentes los "slogans" progresistas que hicieron furor en los años sesenta.

A partir de la *Fides et ratio* nuestro Seminario debe retomar y continuar, de un modo renovado y creativo, su tradición tomista.

Una filosofía abierta a la fe

La historia de las relaciones entre fe y razón, entre filosofía y teología, clarifica la necesidad de la especulación filosófica para el *intellectus*

fidei que debe articularse en la ciencia teológica. El trabajo teológico es obra de la razón crítica a la luz de la fe, y por tanto, "presupone y exige en toda su investigación una razón educada y formada conceptual y argumentativamente". Así se dice en el n.77 del texto, y el Papa añade que, además, la filosofía oficia de interlocutora para que la teología pueda verificar la inteligibilidad y la verdad universal de sus aserciones. Los Padres de la Iglesia y los teólogos medievales adoptaron filosofías no cristianas para dicha función, lo cual indica la autonomía que conserva la filosofía en el recurso que la teología hace de ella, pero también muestra las profundas transformaciones que debe afrontar. Las exigencias de la Palabra de Dios y las características del *intellectus fidei* inducen a la filosofía a encontrar de nuevo su dimensión sapiencial, su índole de saber propio y riguroso, y a proyectarse en un vuelo auténticamente metafísico en la búsqueda del fundamento. La teología necesita una filosofía del ser, no basta una mera filosofía de la conciencia; sería asimismo insuficiente una hermeneútica inmanentista que no resuelve el problema del acceso a la verdad objetiva. Los errores teológicos de este siglo, que se repiten obstinadamente bajo nuevas formulaciones, proceden de la adopción por los teólogos de filosofías incompatibles con la verdad de la fe, que no pueden ser vehículos conceptuales de las riquezas del misterio divino. Así ha ocurrido durante el auge del movimiento modernista a comienzos del siglo XX, en los años que siguieron a la IIª Guerra Mundial, y en la crisis de la fe desencadenada al concluir el Concilio Vaticano II. El Magisterio ejerció en esas tres instancias su función de discernimiento crítico: las encíclicas *Pascendi* y *Humani generis*, respectivamente, en los dos primeros casos, y en el restante las intervenciones personales de Pablo VI y Juan Pablo II, además de los numerosos documentos producidos por la Congregación para la Doctrina de la Fe, expresan la diaconía eclesial de la verdad a favor de la teología y de la filosofía.

En la *impasse* que caracteriza a la situación de la cultura en este fin de siglo y de milenio, la Revelación, la sabiduría cristiana y la ciencia teológica rescatan la necesidad y la pertinencia de una filosofía digna de este nombre, de una filosofía "en consonancia con la Palabra de Dios" (n.79), " en coherencia con la fe" (n.103). En varios momentos de su exposición Juan Pablo II recurre al concepto de *apertura* para expresar esa especie de disponibilidad del pensamiento filosófico. Dice, así, que el hombre debe abrirse a la trascendencia (n.15), que la filosofía ha de abrirse para acoger la locura de la cruz (n.23); recuerda que los Padres de la Iglesia dieron cabida en su contemplación teológica a una razón abierta a lo absoluto (n.41); y esto es considerado posible porque el empeño filosófico, como búsqueda de la verdad en el ámbito natural, permanece al menos implícitamente abierto a lo sobrenatural (n.75). El concepto de *apertura* aplicado a la filosofía indica que ésta

constituye una vía propedéutica a la fe; no establece un pasaje necesario, dialéctico, como si por la filosofía se pudieran demostrar los contenidos de la fe o el filósofo se viera obligado a creer. *Apertura* expresa la posibilidad en la que puede insertarse el acto de fe. Calculemos el valor dialógico y pastoral de esta postura o posición de la filosofía. Santo Tomás es aquí ejemplar: un teólogo que asume creativamente sus fuentes filosóficas y las transforma, ya se trate de Aristóteles, del neoplatonismo, de Cicerón o de Maimónides.

La mediación de la filosofía en la inculturación del cristianismo

En los números 70, 71 y 72 *Fides et ratio* presenta el tema de la relación de la fe con las culturas. Pero, más ampliamente, se puede decir que toda la encíclica propone una metafísica de la inculturación del cristianismo. Esta parece una de las razones por las que se puede considerar este documento como fundamento teórico del magisterio de Juan Pablo II en toda su extensión. La inculturación no es un mero hecho sociológico, sino que revela las constantes profundas del espíritu humano en su realización histórica y dice referencia al Misterio de la fe. La analogía entre el fenómeno de la inculturación y el misterio cristiano procede según una triple referencia. En primer lugar a la Encarnación, porque la fe se une a la cultura, el Evangelio a las tradiciones de los pueblos, sin confusión y sin separación, así como en la única persona del Verbo Encarnado se unen la divinidad y la humanidad. Luego dice este proceso una referencia al Misterio Pascual, ya que la inculturación del cristianismo implica una transfiguración de la cultura a través de una instancia crítica, dialéctica, de purificación, que abre paso a la aparición de una realidad nueva, de un cristianismo nuevamente inculturado. Y la tercera referencia mira al misterio de Pentecostés, a cuya luz se manifiesta la universalidad de la cultura cristiana. La cultura cristiana, si podemos emplear legítimamente esta expresión, no se reduce a una forma unívoca, sino que acoge una rica variedad, la diversidad posible en los sucesivos encuentros históricos de la fe con las tradiciones de los pueblos. Cada cultura, en la universalidad de la Iglesia, recibe la gracia de superar el encerramiento en su diferencia y se trasciende a sí misma; en la catolicidad se hace universal.

En relación con los problemas que actualmente se suscitan al entrar el Evangelio en contacto con áreas culturales que han permanecido hasta ahora fuera del ámbito de irradiación del cristianismo, propone el Papa tres criterios de discernimiento que están en sintonía con la triple referencia señalada. El primero es el de la universalidad del espíritu humano, cuyas exigencias fundamentalmente son idénticas en las culturas más diversas. El segundo es que al entrar en contacto con otras culturas

no puede olvidar lo adquirido en la inculturación producida en el pensamiento grecolatino, molde en el cual providencialmente se ha expresado la doctrina de la fe. Y en tercer lugar, que una tradición cultural determinada no debe encerrarse en su diferencia y afirmarse en oposición a otras tradiciones, contrariando la naturaleza misma del espíritu humano.

Esta problemática de la inculturación no sólo es apta para enfocar y orientar correctamente la misión de la Iglesia en su afán de llevar el Evangelio a todas las naciones, es decir, en la extensión de la geografía y de la historia, sino que también ilumina la tarea de diálogo, confrontación y superación de la cultura vigente, cuyo espejo es la filosofía. También la filosofía de nuestra cultura contemporánea debe ser evangelizada. La filosofía moderna –lo hace notar el Papa– ha centrado su atención en el hombre. Pero lo ha hecho de tal manera que suele oponer antropología y metafísica, o disolver la metafísica en antropología. Y la concepción del hombre aparece muchas veces fragmentada en las perspectivas parciales que ofrecen las así llamadas ciencias humanas o ciencias del hombre, enfocadas con criterios reduccionistas que ofuscan la auténtica verdad antropológica. Sin embargo, estas perspectivas no carecen de valor. Dice, en efecto, Juan Pablo II, que aún en el tramo histórico de separación entre fe y razón "aparecen a veces gérmenes preciosos de pensamiento que profundizados y desarrollados con rectitud de mente y corazón, pueden ayudar a descubrir el camino de la verdad. Estos gérmenes de pensamiento se encuentran, por ejemplo, en los análisis profundos sobre la percepción y la experiencia, lo imaginario y el inconsciente, la personalidad y la intersubjetividad, la libertad y los valores, el tiempo y la historia..." (n.48). La tarea que se impone emprender consiste en fundar la persona en el ser y descubrir al ser en la persona. La investigación del fenómeno humano de la acción, objeto privilegiado de estudio en nuestra época, debe conducir, a través de la indagación sobre los actos que trascienden la estructura empírica, al ser del yo singular, a la profundidad de la persona, que dichos actos manifiestan. Y en un segundo intento de trascendimiento analógico, el ser del yo personal, descubierto en su finitud como *ens per participationem* ha de encaminarnos a la contemplación del *ipsum esse per se subsistens*, el fundamento absoluto, el primer principio y último fin que hace al hombre congénere suyo al atribuirle una participación en la naturaleza espiritual, y lo constituye imagen y semejanza, capaz de Dios.

Uno de los párrafos iniciales de la encíclica *Dives in Misericordia* nos advierte que este propósito se encuentra formulado desde el comienzo del actual pontificado y que es un punto clave en el pensamiento del Papa Wojtila: "Cuanto más se centre en el hombre la misión desarrollada por la Iglesia; cuanto más sea, por decirlo así, antropocéntrica, tanto más debe corroborarse y realizarse teocéntricamente, esto es, orientarse

al Padre en Cristo Jesús. Mientras las diversas corrientes del pasado y del presente del pensamiento humano han sido y siguen siendo propensas a dividir, e incluso a contraponer el teocentrismo y el antropocentrismo, la Iglesia en cambio, siguiendo a Cristo, trata de unirlos en la historia del hombre de manera orgánica y profunda".

Parresía de la fe, audacia de la razón

Debemos aceptar intelectualmente el desafío que significa la afirmación de la centralidad del hombre en la cultura contemporánea, pero para otorgarle su verdadero sentido.

Para afrontar cabalmente esta tarea, "a la parresía de la fe debe corresponder la audacia de la razón". Esta frase, con la que se cierra el capítulo IV, sintetiza toda la encíclica *Fides et ratio*. Otras fórmulas análogas aparecen repetidamente en el texto para expresar la unidad profunda en la que se abrazan la fe y la razón y el mutuo estímulo que ambas se dispensan. De los Padres de la Iglesia, por ejemplo, se dice: "precisamente porque *vivían con intensidad* el contenido de la fe, sabían llegar a *las formas más profundas de la especulación*" (n.41). O negativamente, de la experiencia histórica ofrecida por la filosofía moderna y contemporánea se concluye: "una razón que no tenga ante sí *una fe adulta* no se siente motivada a *dirigir la mirada hacia la novedad y radicalidad del ser*" (n.48).

Sin negar el recíproco influjo de las dos realidades asumidas en la fórmula, hay que decir que el primer miembro asegura la verificación del segundo. Es la parresía de la fe la que suscita y sostiene la audacia de la razón; el deseo de la verdad, el amor que inspira al *intellectus fidei* mueve a la razón a lanzarse siempre más allá.

Parresía es un concepto capital del Nuevo Testamento para comprender la misión de la Iglesia y del cristiano. Como que procede de *panresía* connota la libertad total para hablar, no tanto en sentido objetivo, porque lo permiten las condiciones externas o la autorización de la ley, sino más bien en sentido subjetivo, es decir, una libertad que procede de la constancia de ánimo y de la firme persuasión de la verdad.

La *parresía* ante los hombres es la actitud apostólica por excelencia en el desarrollo de la misión de predicar y de implantar la Iglesia. Es la libertad espontánea de hablar por la que no se teme decir algo claramente (lo opuesto a callar por timidez o a hablar crípticamente) y no se vacila en amonestar, si es preciso, con toda franqueza (cfr. Hech. 4,13; 2, 29; 4,31; 28,31; 2 Cor. 7, 4; 3, 12; Flm. 8).

Pero la *parresía* inspira también nuestra relación con Dios. O mejor dicho, un nuevo género de *parresía* surge de la condición cristiana,

porque hemos sido redimidos por Cristo, reconciliados y adoptados por Dios y podemos apoyarnos en la promesa de que nuestras oraciones serán escuchadas. Es la confianza gozosa y filial por la cual nos atrevemos a acercarnos al Padre y a invocarlo con este nombre en nuestras súplicas (cfr. Ef. 3, 12; 1 Tes. 3, 13; Hebr. 3, 6; 4, 16; 10, 35; 1 Jn. 2, 28; 3, 21; 4, 17; 5, 14).

"A la parresía de la fe debe corresponder la audacia de la razón". La frase no sólo resume la encíclica comentada, sino que manifiesta la índole del magisterio de Juan Pablo II en su doble vertiente característica: una nueva, libre y confiada proposición de la verdad católica en el Areópago del mundo contemporáneo, que es fruto de una profunda religiosidad, sostenida por una vigorosa reflexión que otorga a la fe la posibilidad de ser escuchada y comprendida ya que ilumina la vida personal y social a la vez que señala el camino hacia la trascendencia. Característica que identifica también la misión de los cristianos en el milenio que viene: a la libertad de decir, a la afirmación confiada de la verdad, debe corresponder el deseo incesante de saber y la audacia conquistadora de la inteligencia.

LIBROS RECIBIDOS

AA.VV., *Subversión. La Historia Olvidada*, AUNAR, Buenos Aires 1999, 280 pgs.

BERNARDO CASTILLO MORAN, *El hombre y su entorno*, Folia Uniersitaria, Guadalajara México 1999, 58 pgs.

BERNARDO CASTILLO MORAN, *Una misión sublime*, Universidad Autónoma de Guadalajara, Guadalajara México, 1998, 58 pgs.

CECILIO ADAME ESCAÑUELA, *La Razón de Vivir*, Universidad Autónoma de Guadalajara, Guadalajara México, 1998, 59 pgs.

DOM PROSPER GUERANGER, *El sentido cristiano de la historia*, APC, Guadalajara (México) 1998, 62 pgs.

HUGO REINALDO ABETE, *Testimonios*, Huemul, Buenos Aires 1999, 242 pgs.

JAIME MENDIOLA GOMEZ, *Ecología Humana*, Universidad Autónoma de Guadalajara, Guadalajara México, 1997, 61 pgs.

JORGE C. BOHDZIEWICZ, *José Ignacio Yani, entre la acción social y la Historia*, Inst. "Antonio Zinny", Buenos Aires 1999, 129 pgs.

LUIS EDUARDO LOPEZ PADILLA, *La Hora de la Verdad*, México 1999, 447 pgs.

LUIS EDUARDO LOPEZ PADILLA, *New Age. ¿La religión del siglo XXI?*, CEFEC, México 1998, 208 pgs.

LUIS EDUARDO LOPEZ PADILLA, *Una nueva estirpe*, México 1998, 114 pgs.

MARIA LUISA VARGAS LLOSA, *Yo fui testigo (1927-1994)*, Guadaljara, Jalisco (México) 1994 51 pgs.

MARIA TERESA MARQUEZ, *Anacleto Flores, un espíritu encendido*, APC, Guadalajara (México) 1998, 33 pgs.

MARIA TERESA MARQUEZ, *El siglo XX a la Luz de Fátima*, APC, Guadalajara (México) 1998, 36 pgs.

PADRE MARIANO, *El Apocalipsis*, 93 pgs.

RICARDO IRIGARAY, *Elfos, hobbits y dragones. Una investigación sobre la simbología de Tolkien,* Tierra Media, Buenos Aires 1999, 322 pgs.

RUBEN MARIO CACERES, *Tiempo de reflexión*, Imaginaria Ediciones, La Plata (Bs. As.) 1998, 114 pgs.

SALVADOR ABASCAL, *El Cura Hidalgo de rodillas*, Tradición, México 1996, 45 pgs.

SALVADOR ABASCAL, *Enrique Krauze ¿Historiador?*, Tradición, México 1993, 248 pgs.

SALVADOR ABASCAL, *La Pena de Muerte*, Tradición, México 1993, 60 pgs.

SALVADOR ABASCAL, *Sinarquismo y Colonia María Auxiliadora*, Tradición, México 1980, 790 pgs.

SALVADOR BORREGO, *La Cruz y la Espada*, México 1998, 121 pgs.

SALVADOR BORREGO, *Reflexiones*, Tipografías, México 1994, 153 pgs.

SALVADOR BORREGO, *Soy la Revolución Neoliberalizada*, Tipografías, México 1999, 98 pgs.

SAN ALFONSO MARIA DE LIGORIO, *Preparación para la muerte*, APC, Guadalajara (México) 1999, 455 pgs.

LA *FIDES ET RATIO* Y LAS CATACUMBAS DE HOY

ALBERTO CATURELLI

Una reflexión previa

Aunque no es lo más común ni lo más corriente y ni siquiera lo más aconsejable, esta vez no tengo inconvenientes en narrar cuál ha sido mi reacción subjetiva, personal, ante la promulgación de la encíclica *Fides et ratio* [1].

Antes de su publicación, cuando sabía que su aparición era inminente, como católico de las actuales catacumbas y como hombre dedicado a la filosofía, sentía expectativa y satisfacción anticipada porque, una vez más, Pedro ejerce, en el momento justo, su magisterio. Inmediatamente después de su publicación, cuando todavía no la había leído, me entero que en un Seminario importante de nuestro país, se habían reunido los profesores y decidido que la Encíclica no los obliga. Como me dijo un buen amigo mío, ya es muy grave el solo hecho de haber convocado la reunión. En otros ambientes –siempre dentro, no fuera de Casa– noté también una sorda resistencia, pese a que el Magisterio ordinario, según todos sabemos desde chicos, exige nuestro asentimiento religioso; no se trata sólo de un silencio obsequioso y reverencial, sino de nuestra obligación de *asentimiento interior preceptivo bajo pecado*. El pleno rechazo de este verdad, es signo inequivoco de pérdida de la fe sobrenatural. Cuando la marea de la secularización *ad intra* de la Iglesia perece alcanzar su máximo nivel, aparece, justamente allí, la *Fides et ratio.*

También deseo narrar –ya que estoy en vena de "confidencias" públicas– lo que me ha pasado con dos o tres ex-alumnos. Uno de ellos

---

1 Utilizo la siguiente edición: *Carta Encíclica* Fides et ratio *del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los Obispos de la Igle*sia Católica sobre las relaciones entre fe y razón, 164 pp., Conferencia Episcopal Argentina, Buenos Aires, 1998.

me detuvo en la calle para decirme: “estoy encantado con la Encíclica”. Y agregó para mi escándalo: “reconozco su estilo; es lo que usted nos enseñaba en clase”. Confieso que esto tocó mi corazón porque aquel discípulo simplemente comprobaba, en el lenguaje y en los temas, el *fondo doctrinal común* que nos une tan íntimamente a los sarmientos de la Vid con el Vicario de Cristo.

Me he permitido este breve anecdotario –al que podría ampliar largamente– para ayudar a que se tome conciencia de la agónica situación del filósofo católico, verdadero *marginado espiritual:* marginado por el mundo secularizado que ejerce sobre él una censura total; por cierto mundo eclesiástico que no tolera su testimonio. A la vez, alegría, gozo (incomprensible para ambos) de padecer en las catacumbas del espíritu donde nos han arrojado sin advertir que son instrumentos de una gracia inconmensurable. Así les decía no hace mucho, después de una conferencia, a un grupo de jóvenes caracterizados por su amor a la Iglesia, su deseo de ser santos, su obediencia al Magisterio: “ustedes son objeto de una gracia de elección”. Uno de ellos me preguntó: “¿por qué?”. Respondí: “porque ustedes *se dan cuenta,* por eso. Y es gratuito. No tienen ustedes ningún mérito precedente». Y, por supuesto, yo tampoco.

Creo que con esta disposición debemos estudiar las enseñanzas del Magisterio y muy especialmente la *Fides et ratio*. Entremos, pues, en ella.

1. Creo para entender, entiendo para creer

El gran tema de fondo de la cultura cristiana en general y de la filosofía cristiana en especial, ha sido, es y será el de la relación entre fe y razón. Y es así porque una se fortifica en la otra. Hace años intenté mostrar cómo la Revelación *desmitificó* la cultura antigua purgándola, por así decir, de los elementos incompatibles con la fe cristiana: tales mitos eran no-filosóficos, pre-científicos, y su presencia venía a desmentir rotundamente la errónea idea de la “racionalidad” perfecta de la cultura antigua; al mismo tiempo, la Revelación *transfiguró* la cultura antigua haciéndola ingresar al orden de la “nueva creación”. Desde ese modo, no sólo la filosofía no fue disminuída en su racionalidad propia, sino que se alcanzó a sí misma progresando como saber natural. A su vez, el fondo revelado necesitó de la filosofía para edificar la ciencia teológica [2].

---

2 En mi libro *La metafísica cristiana en el pensamiento occidental*, toda la parte I, Ediciones del Cruzamante, Buenos Aires, 1983.

Juan Pablo II, al comenzar, señala este doble camino: por un lado, la vocación del hombre por la verdad y su consiguiente necesidad de sentido; por otro, el papel propio de la Iglesia que Ella ejerce como una "diaconía de la verdad" (nº 2, p. 5). Para ingresar en el conocimiento de la verdad, dispone el hombre de medios entre los cuales se destaca la filosofía cuyos principios, compartidos por todos, "deberían ser como un punto de referencia para las diversas escuelas filosóficas" (nº 4). Sin embargo, el pensamiento moderno –invirtiendo el orden natural espontáneo– ha vuelto a la razón sobre sí misma (inmanentismo) derivando a las formas diversas de agnosticismo, relativismo y escepticismo en general. Un legítimo pluralismo elaborado sobre la *unidad* de la verdad, ha sido reemplazado por un "pluralismo diferenciado" que considera igualmente válidas todas las posiciones (nº 5) reduciendo el conocimiento a mera opinión. Debe, por tanto, la filosofía, "recuperar con fuerza su vocación originaria".

La Iglesia, por su parte, es depositaria de un mensaje que tiene su origen en Dios que ha querido revelarse a Sí mismo (nº 7) y enseña que de ningún modo se confunden razón natural y fe divina; por el contrario, el acto por el cual (asentimiento) el hombre confía en Dios revelante, es "momento de elección fundamental" (libertad); y así, el conocimiento de fe no anula el misterio sino que lo vuelve más evidente y la Revelación introduce así una verdad universal y última "que induce a la mente del hombre a no detenerse nunca" sino, más bien, ampliar más y más el campo de su propio saber (nº 13). Libertad, gratuidad, verdad, es implican. Fe y razón no sólo no compiten, sino que "una está dentro de la otra, y cada una tiene su propio espacio de realización» (nº 17). Por tanto, "el hombre con la razón alcanza la verdad, porque iluminado por la fe descubre el sentido profundo de cada cosa" (nº 20); de modo que esta "apertura el misterio" ha llegado a ser "la fuente de un verdadero conocimiento" (nº 21) y, a la vez, evidencia de los límites de la razón. Límítes, sí, pero, simultáneamente, capacidad metafísica disminuída por la desobediencia inicial. Quedó la razón "prisionera de sí misma" (nº 22); pero la venida de Cristo ha redimido a la razón de su propia debilidad, liberándola de sus cadenas. Este acontecimiento histórico –la muerte del Señor en la cruz– inalcanzable para la razón, puede dar a la razón la respuesta última que busca; es decir, ayudada por la fe, la razón puede "desembocar en el océano sin límites de la verdad": *credo ut intellegam*.

A su vez, la razón busca la verdad, como lo muestra San Pablo hablando a los griegos en el Areópago (Act 17, 22-23): afán de verdad que la filosofía asume de modo peculiar ("todos los hombres naturalmente desean saber") siendo el hombre el único ser de la creación visible que sabe y sabe que sabe tanto en el ámbito teórico como en el práctico (nº 25). La verdad se le presenta al hombre con interrogantes esen-

ciales sobre el sentido de la vida, la existencia, la muerte, la inmortalidad y de las respuestas que dé depende la posibilidad de alcanzar o no una *verdad universal y absoluta*, (nº 27). El hombre es, pues, "aquel que busca la verdad" (nº 28 *in fine*) y tiene capacidad de alcanzar tanto las evidencias inmediatas como las verdades filosóficas y religiosas. De todos modos, son muchas más las verdades simplemente creídas que las adquiridas por la investigación; por eso, el hombre es también "aquel que vive de creencias" (nº 31 *in fine*); él confía, creyendo, en la verdad que otro le muestra. En ese sentido, "el hombre se encuentra en un camino de búsqueda, humanamente interminable: búsqueda de verdad y búsqueda de una persona de quien fiarse" (nº 33). Es lo que le ofrece la fe porque en Jesucristo, que es la Verdad, puede alcanzar lo que experimenta como deseo y como nostalgia. Luego, fe y razón conducen a la verdad una y la Revelación de la certeza de esa unidad. Se ve así con gran claridad en qué sentido entiendo para creer: *intellego ut credam*.

Fe y razón

a) *Etapas del encuentro entre fe y razón*

Señala el Papa que los primeros cristianos debían apoyarse también "en el conocimiento natural de Dios y en la voz de la conciencia moral de cada hombre" (Rom 1, 19-21; 2, 14-15; Act 14, 16-17) y el mismo pensamiento clásico debía purificarse de los mitos antiguos. Un iniciador del encuentro positivo entre fe y razón fue Justino Mártir y luego Clemente Alejandrino y su noción de "la verdadera filosofía" como introducción propedéutica para la fe. Esta recepción crítica del pensamiento filosófico, como pasa también en Orígenes, alcanzó la primera "gran síntesis del pensamiento filosófico y teológico" en San Agustín. Los Padres, como se ve, no cumplieron una mera tarea de "transposición de las verdades de la fe en categorías fílosóficas", sino que sacaron a la luz «lo que todavía permanecía implícito y propedéutico en... los grandes filósofos antiguos" (nº 41, p. 65). Y este encuentro fue, más hondamente, "un encuentro entre la creatura y el Creador" (p. 65). Más tarde, la teología escolástica (San Anselmo especialmente) mostró cómo "la fe requiere que su objeto sea comprendido con la ayuda de la razón" y cómo la razón "admite como necesario lo que la fe le presenta" (nº 42, p. 67).

b) *Santo Tomás de Aquino*

Como no podía ser de otro modo, en este proceso le cabe un lugar especial a Santo Tomás de Aquino tanto por su doctrina eminente cuanto por su "relación dialogal" con el pensamiento de su tiempo que muestra, una vez más, que la fe supone y perfecciona la razón (nº 43, p. 68). Por eso la Iglesia la ha propuesto siempre "como *maestro* de pensamiento y *modelo*" (p. 69). Una de sus grandes intuiciones ha sido la de señalar el papel del Espíritu Santo que hace "madurar en sabiduría la ciencia humana" (nº 40, p. 70), sin hacerle olvidar la presencia de otras formas de sabiduría además de la *teológica* la de la *filosofía*. De ahí que el Magisterio haya apreciado en Santo Tomás tanto su pasión por la verdad como su búsqueda de la misma verdad, "universal, objetiva y trascendente". Por eso "su filosofía es verdadera filosofía del ser" (p. 71).

Testimonio de ello es la Encíclica *Aeterni Patris*, siempre actual, que afirma el "valor incomparable de la filosofía de Santo Tomás". Es decir, que León XIII nos enseña que "el mejor camino para recuperar un uso de la filosofía conforme a las exigencias de la fe", es el pensamiento de Santo Tomás (nº 57, p. 91). Recuerda el Papa que "en diversas circunstancias ha sido necesario intervenir sobre este tema, reiterando el valor de las intuiciones del Doctor Angélico e insistiendo en el conocimiento de su pensamiento". Hoy, sin embargo, no ya el tomismo sino la filosofía ha caído en "una menor estima" hasta el punto que se rechaza el mismo estudio de la filosofía: "con sorpresa y pena –dice el Papa– debo comprobar que no pocos teólogos comparten este desinterés por el estudio de la filosofía" (nº 61, p. 95). Con todo el peso de su autoridad, el Papa insiste en recordar que el Magisterio "lo ha puesto como guía y modelo de los estudios teológicos"; y es así porque el Aquinate es "auténtico modelo para cuantos buscan la verdad". La razón y la fe encontraron en él "la síntesis más alta que el pensamiento haya alcanzado jamás" (nº78, p. 119-120).

¡Y pensar que algunos profesores fueron echados de sus cátedras de Seminarios y Facultades justamente por enseñar por Santo Tomás! Para horror y edificación por vía negativa, narraré un episodio que viví en San Pablo, Brasil, hace poco menos de veinte años en los cursos organizados por mi querido amigo y santo sacerdote R. P. Stanislao Ladusanz, S. J. Yo había ya dictado mi conferencia; exponía ahora la suya un excelente escriturista que, años más tarde, sería creado Obispo. Cuando concluía su exposición, casi sin dejarle terminar, un conjunto de seminaristas le hizo, en tono terminante, esta pregunta-afirmación ya que exigía determinada respuesta: Como ya es sabido, la filosofía escolástica de Santo Tomás ha muerto; es cosa del pasado. Si como se

ha dicho aquí es neceseria a la filosofía para la Tealogía ¿qué filosofía cree usted que debe enseñarse? El pobre escriturista, que no sabe *nada* de filosofía, acorralado y nervioso, respondió quizá lo que aquellos querían: "Y... bueno, habrá que enseñar Hegel".

Un viento interior de indignación arrasó en mí con todas las barreras y pedí hablar. El P. Ladusans respondió: "ya ha hablado usted". Dije a mi vez: "es que tengo que pasar una información muy importante". Dijo el Padre: "entonces, hable usted". Tenía conmigo, providencialmente, dos discursos del Papa, uno era el que pronunció en 1979 después del congreso tomista que celebró en Roma el centenario de la *Aeterni Patris* y otro, creo que del año siguiente. Me limité a leer los pasajes principales que tanto se parecen a los de la *Fides et ratio*; por mi parte recordé que todos le debían obediencia con asentimiento interior bajo pecado. Silencio hostil. A la mañana siguiente, aparecieron, pegados a las paredes, carteles manuscritos contra mí ¿contra mí o contra el Magisterio?

c) *Etapas del desencuentro entre fe y razón*

Ahora es menester considerar el desencuentro o el drama de la separación entre fe y razón que el Papa califica de "nefasta" (nº 45, p. 72) Este alejamiento progresivo logró cierta culminación en el idealismo y el humanismo ateo que se presentan como filosofías absolutamente autosuficientes. La crisis del racionalismo tiene como consecuencia el *nihilismo* y la filosofía ha trocado su papel de sabiduría por el cumplimiento de un papel marginal o, en algunos casos, ha sido reducida al papel de mera "razón instrumental" al servicio exclusivo de lo útil (nº 47, p. 74). Así ya no es posible otro objetivo que lograr sólo «la certeza sujetiva a la utilidad práctica".

En el campo de la fe, privada de la razón, se ha subrayado "el sentimiento y la experiencia". Y en el ámbito de la razón, ésta se dirije sólo hacia la pura novedad. Aunque la Iglesia "no propone una filosofía propia ni canoniza una filosofía en particular" (nº 49, p. 78), es su deber reaccionar firme y claramente frente a falsas o parciales teorías que confunden "la simplicidad y la pureza del pueblo de Dios" (p. 79); es decir, el Magisterio debe ejercer este "discernimiento crítico" e indicar "los presupuestos y conclusiones filosóficas que fueran incompatibles con la verdad revelada" (p. 79, 80, 81).

La intervención del Magisterio se hizo más frecuente hacia la mitad del siglo XIX por motivos evidentes y se hizo aún más necesaria en el siglo XX como lo atestiguan la *Pascendi domini gregis* (1907) de San Pío X y la *Humani generis* (1950) de Pío XII, expresamente citadas por el Papa (nº 50, p. 84-85); pero como en los "falsos sistemas" siempre se

"esconde algo de verdad", es menester investigar y discernir tal como hicieron los anteriores Papas.

El progresivo desencuentro ha ido todavía más lejos no sólo respecto de la filosofía (desprecio de la filosofía clásica) sino también de la Teología (desprecio de la Teología especulativa). Por un lado, "la desconfianza radical en la razón" que ha llevado a muchos a proclamar el "final de la metafísica", ha conducido, por otro, a la misma ruina de la Teología "cuando el teólogo, por falta de competencia filosófica, se deja condicionar de forma acrítica por afirmaciones que han entrado ya en el lenguaje y en la cultura corriente" (p. 87). También ha abierto el camino a cierta fideísmo en el llamado "biblismo" que ignora la reciprocidad entre Sagrada Tradición, Sagrada Escritura y Magisterio (p. 88). En filosofía, "la verdad es el resultado del consenso" (nº 56, p. 89) y en Teología asistimos a la disolución de la Teología especulativa.

Es, por tanto, esencial, "una sólida formación filosófica, sobre todo para quienes se preparan a los estudios teológicos" (nº 60, p. 94, nº 62, p. 96, 97). El estudio de la filosofía, insiste el Papa (y cuyo modelo es la filosofía de Santo Tomás) es "fundamental e imprescindible" y, hoy, realmente "urgente" (p. 97).

III. Teología y filosofía. Exigencias y deberes actuales

La Encíclica, verdaderamente magnífica, escrita en continuidad con la *Veritatis splendor* y con cada uno de los documentos de los Papas anteriores, concluye señalando las relaciones entra teología y filosofía y deduciendo sus exigencias y los deberes que de ellas se siguen.

a) Circularidad de la relación teología-filosofía

Si el hombre es "naturalmente filósofo" y el teólogo no puede prescindir de la elaboración refleja de la Palabra a la luz de la fe, es evidente que la Teología no puede no relacionarse con el pensar filosófico. La Teología como ciencia "asume los contenidos de la Revelación tal como han sido explicitados progresivamente por la Sagrada Tradición, la Sagrada Escritura y el Magisterio de la Iglesia" (*auditus fidei*); simultáneamente responde a las exigencias del pensamiento mediante la reflexión especulativa (*intellectus fidei*). Así, tanto la Teología dogmática como la Teología moral, deben considerar el misterio mediante expresiones conceptuales críticamente formuladas y *eso no puede hacerse sin el aporte de la filosofí*a (nº 66, p. 101); es decir, presupone "una filosofía... fundada sobre la verdad objetiva" (p. 102, 104, 105). Ni qué decir que la Teología fundamental tiene como misión "dar razón de la fe" y

“justificar y explicitar la relación entre la fe y la reflexión filosófica” (p. 102).

En relación con las culturas, es evidente que “el encuentro con las diversas culturas de hecho ha dado vida a una realidad nueva” (nº 70, p.107) y aquellas “ofrecen modos diversos de acercamiento a la verdad” supuesto su siempre presente “posibilidad de acoger la revelación divina” (p.108) manteniendo su identidad cultural. Claro es que ninguna cultura puede ser criterio último de verdad en relación con la Revelación; pero la Iglesia no puede olvidar “lo que ha adquirido en la inculturación en el pensamiento grecolatíno” porque eso sería rechazar un designio providencial. Esto es lo que Juan Pablo II llama *circularidad* como expresión de la relación entre Teología y filosofía (nº 73, p. 111-112). Podríamos escribirlo así: Palabra de Dios –su expresión– enriquecimiento mutuo de ida y vuelta.

b) Maestros católicos recientes

Adquiere singular valor que el Papa ejemplifique esta relación fecunda “con las vicisitudes personales de grandes teólogos cristianos que destacaron también como grandes filósofos, dejando escritos de tan alto valor especulativo que justifica ponerlos junto a los maestros de la filosofía antigua” (nº 74, p. 112). Implica aún mayor significación que cite expresamente nombres: el Cardenal Newman, Antonio Rosmini, Maritain, Gilson, Edith Stein, Soloview y otros. Los nombres de Newman y Rosmini son especialmente significativos, sobre todo el de Rosmini cuya supuesta heterodoxia ontologista ha sido definitivamente aclarada ya que las famosas 40 proposiciones *latinas* condenadas no expresan su verdadero pensamiento [3]. Hace más de cuarenta años, gracias el influjo de las obras y de la persona de Sciacca (el gran reivindicador de Rosmini) yo conocía bien la ortodoxia rosminiana y me salvé de repetir los lugares comunes contra su filosofía. El Papa no citaría su nombre en un documento tan importante si existiese alguna duda sobre su ortodoxia doctrinal católica. Las obras completas del Roveretano, en su nueva edición en cien volúmenes de gran formato, están en curso de publicación.

Naturalmente, el Papa no intenta avalar ningún aspecto del pensamiento de estos pensadores sino sólo “proponer ejemplos significativos” y “prestar atención al itinerario espiritual de estos maestros” (p.113).

---

3 Véase el notable libro de Mons. Giorgio Giannini, *La metafísica de Antonio Rosmini*, trad. de Celia Galíndez de Caturelli, Presentación de A.C., Prólogo de Pier Paolo Ottonello, Fundación Veritas, Córdoba, 1998.



Junto a estos nombres, aclara el Papa, podrían citarse otros: vienen a mi memoria varios más: Mourice Blondel (no el de *L'Action* de 1893 decididamente objetable y única de sus obras citada por los progresistas sino todas las posteriores que merecieron de Pío XII el calificativo de "monumento de apologética"), Santiago Ramírez, Michele Federico Sciacca, Aimé Forest, Garrigou-Lagrange, Cornelio Fabro, Joseph Pieper... y podría seguir. Creo que esta desacostumbrada cita de nombres que ha hecho el Papa tiene una enorme significación.

Volvamos ahora a la consideración de los actuales estados de la filosofía que merecen la atención del Sumo Pontifice.

c) *Estados de la filosofía, errores actuales y exigencias y deberes de la Teología y la filosofía*

El Papa señala tres estados de la filosofía respecto de la fe: El de la filosofía totalmente independiente de la Revelación. Se trata de la filosofía anterior a la Redención aunque implícitamente abierta a lo sobrenatural; en cambio es totalmente ilegítima la filosofía moderna cuya autonomía adopta la forma de una autosuficiencia que rechaza todo

aporte de la Revelación. El estado de la filosofía cristiana que es "una especulación filosófica concebida en *unión vital* con la fe"; no se trata sólo de una filosofía pensada por cristianos, sino de algo inconmensurablemente más denso: subjetivamente, se refiere a "la purificación de la razón por parte de la fe" (nº 76, p. 115); objetivamente, se refiere a los contenidos porque ciertas verdades no hubiesen sido desarrolladas sin el auxilio de la fe (Dios personal, libre y creador, el pecado, la persona, la dignidad del hombre, etc.) y han venido a ampliar el ámbito de la misma filosofía. En ese sentido, "sin este influjo estimulante, buena parte de la filosofía moderna y contemporánea no existiría" (nº 76, p.117). Por fin, el estado de la fílosofía que se da "cuando la teología misma recurre" a ella, porque tiene necesidad de ella (nº 77, pp.117-118); en orden a este constante aporte de la filosofía se denominó a la filosofía a*ncilla theologiae*. Grave error cometería el teólogo que rechazara la ayuda de la filosofía. A la luz de este triple estado de la filosofía, se comprende que Santo Tomás de Aquino sea considerado "guía y modelo de los estudios teológicos" (nº 78, p. 119).

Es, pues, necesario, enseña el Papa, que la filosofía (acosada por el relativismo, el materialismo, el panteísmo, el nihilismo que anulan la misma cuestión del sentido) re-encuentre "su *dimensión sapiencial* de búsqueda del sentido último y global de la vida" (nº 81, p.126) y verifique la capacidad del hombre de llegar al conocimiento de la verdad objetiva (nº 82, p. 127). Ambas exigencias suponen una tercera: la necesidad de una filosofía de alcance *auténticamente metafísico* (nº 83, p. 128) capaz de realizar el paso del fenómeno al fundamento, del dato empírico al ser. Y mirando hacia la Teología, hay que afirmar que una teología sin metafísica no podría ir más allá del mero análisis de la experiencia religiosa (p. 130).

Si se tiene en cuenta el desarrollo de la hermenéutica y del análisis del lenguaje al mismo tiempo que la pérdida de confianza sobre la capacidad (metafísica) de la razón, es conveniente estar prevenidos ante los errores y los riesgos: el *eclecticism*o manifestado en "el abuso retórico de los términos filosóficos al que se abandona a veces algún teólogo" (nº 86, p. 134). Este error suele enmascarar el *historicismo* que niega la perenne validez de la verdad (nº 87, p.134) y que, en Teología, se presenta bajo la forma de *modernismo* (p.135). Es congruente con esta situación el *cientificismo* que reduce la validez del conocimiento al de las ciencias positivas; el *pragmatismo* (nº 89, p.137) que subordina las grandes decisiones morales al dictamen de una mayoría parlamentaria; por fin, el *nihilismo* negador de todo fundamento y de toda verdad objetiva (nº 90, p. 177-178). Una vez más –como ya lo habían hecho San Pío X en 1907 y Pío XII en 1950 en otras circunstancias– quedan señalados por el Papa los errores esenciales que todo teólogo y todo filósofo católico tiene el deber de advertir, evitar y combatir.

Por consiguiente, la Teología tiene un doble cometido: "renovar las propias metodologías" (actitud siempre presente) y "mirar hacia la verdad última que recibe con la Revelación, sin darse por satisfecha con las fases intermedias" (nº 92, p. 140-141). Este doble deber atañe también a la filosofía. Pero el cometido de la Teología es muy grave porque debe presentar la inteligencia de la Revelación y el contenido de la fe (nº 93, p.142). Lo primero supone que los textos sagrados presentan acontecimientos (hechos) cuya verdad trasciende las vicisitudes históricas (significado) y los enunciados que de ello se siguen "presentan una verdad estable y definitiva» (nº 95, p.144). Y esto sólo es posible mediante *una hermenéutica abierta a la metafísica* (p.145).

Todo lo dicho implica la necesidad de la *filosofía del ser* (nº 97, p. 147) en las entípodas de una "cristología" estructurada "desde abajo", elaborada "sobre el modelo de la sociedad civil" (¿la Iglesia democrática?). Esto es válido también para la teología moral en la cual es urgente recuperar la filosofía (nº 98, p. 148); vital es también para la catequesis por sus "implicaciones filosóficas que deben estudiarse a la luz de la fe" (nº 99, p. 150).

La conclusión es clara: "lo más urgente hoy, dice Juan Pablo II, es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad y su anhelo de un sentido último y definitivo de la existencia" (nº 102, p. 155). La filosofía es como "el espejo en el que se refleja la cultura de los pueblos" y por ella resulta esencial para la "evangelización de los pueblos" (nº 103, p.155). Por eso el Papa nos exhorta a "recuperar y subrayar más la dimensión metafísica de la verdad" para entrar en "diálogo crítico" con el pensamiento contemporáneo. De más está señalar la *enorme responsabilidad* de la buena formación en la verdadera filosofía de los futuros sacerdotes: "cuidar con particular atención la preparación filosófica de los que habrán de anunciar el Evangelio al hombre de hoy y, sobre todo, de quienes se dedicarán al estudio y la enseñanza de la Tealogía" (nº 105, p. 158). Dada la situación actual no puedo menos de preguntarme ¿obedecerán al Papa en muchos Seminarios y Facultades eclesiásticas? Creo que no.

Como no podía ser de otro modo tratándose de Juan Pablo II y de su corazón mariano, concluye señalando que "se puede entrever una gran correlación entre la vocación de la Santísima Virgen y la de la auténtica filosofía" (nº 108, p. 161). Así como María ofreció toda su humanidad para que el Verbo se encarnara, de análogo modo "la filosofía está llamada a prestar su aportación, racional y crítica, para que la Teología, como comprensión de la fe, sea fecunda y eficaz". En María, pues, vemos la imagen de la verdadera filosofía; por eso podemos y debemos *philosophari in Maria*.

IV. La *Fides et ratio* y las catacumbas de hoy

¿Qué decir después de la lectura meditada de la *Fides et ratio*? Estoy convencido que ha llegado el momento –en medio de tanta confusión, escándalos, suspicacias, persecuciones más a menos enmascaradas y la ausencia de las virtudes teologales– de decir públicamente ciertas cosas que todos conocemos y que, en otras circunstancias, hubiésemos preferido callar. En tiempos no tan críticos, cuando nos golpeaba un escándalo o una grave infidelidad, con discreción guardábamos silencio. Hoy, en cambio, cuando nos enteramos de algo semejante que tiene por protagonista, por ejemplo, a un teólogo de renombre, puede ser recomendable darlo a conocer con el propósito de que haga menos daño. Sé que es altamente delicado, pero, como bien lo sabían algunos santos insignes como Santa Catalina de Siena, San Ignacio de Antioquía o San Gregorio Magno, a veces se vuelve necesario.

a) *¿Obediencia?*

Con ese espíritu y plenamente consciente del peregrinar de muchos en las catacumbas de hoy, vuelvo a la reflexión, con amor y espíritu de obediencia, a la *Fides et ratio*. Después de examinarla a fondo me he preguntado: ¿qué consecuencias tendría la obediencia *plena e inmediata* de todo el contenido de la Encíclica? Por lo pronto, provocaría graves cambios en Seminarios y Facultades eclesiásticas: reforma de planes, ajustes serios en diversas disciplinas, cambio de directivos, de profesores... ¿Cree usted que producirá semejante efecto? Yo no creo. Lo más común es que ocurra todo lo contrario: se "modernizan" los planes, se ponen directivos sin experiencia ni sabiduría, se expulsan los profesores de recta doctrina (los pocos que quedan)... se fundan, eso sí, Facultades... ¡de Psicología! Facultades y hasta Universidades Pontificias, ofrecen posgrados de Informática y educación, especializaciones en "gerencia de construcciones" o en "sistemas gerenciales de Ingeniería", también en "mercadeo". Naturalmente se ofrecen Maestrías (¡hay que copiar a la Universidad anglosajona!) en Estudios Políticos y otras semejantes... mientras la Teología y la filosofía agonizan o ya no existen. No, por ahora, el Papa no será obedecido.

b) *Desvalorización o negación del Magisterio*

En el fondo, no se cree de veras en el Magisterio; ¿cómo entonces poner en práctica, aquí y ahora y con la urgencia que quiere el Papa la *Fides et ratio*? Cuento dos hechos, uno público y otro privado. En un acto público sobre la *Sollicitudo rei socialis* fue invitado un sacerdote

para que explicara a los asistentes qué es y qué significa una Encíclica. El invitado concluyó que las Encíclicas son Cartas que el Papa envía... para que sean *debatidas*. Sólo eso.

Paso ahora al hecho privado. Confesionario: diálogo entre el sacerdote y el penitente. Naturalmente el penitente era yo. El penitente citó la *Evangelium vitae* debido a un tema en consulta. El sacerdote dijo "Ah, bueno, pero esa es la opinión personal del Papa". Al replicarle que se trata del Magisterio ordinario el que debemos asentimiento interior bajo pecado, respondió: "¡No! Eso era antes, ahora disponemos de una gracia muy grande que es la libertad de opinión". Volví al banco. Al ver mi cara, mi mujer me preguntó: "¿Qué te pasa?". Respondí: No sabía que puede doler el alma... pues *me duele el alma.*

Esto es lo que llamo –en esta situación de desobediencia habitual– la desvalorización y hasta la negación del Magisterio.

c) *La banalización de los documentos pontificios*

El Magisterio ordinario, como ya dije, supone en nosotros, los sarmientos de la Iglesia, el asentimiento religioso. No se trata entonces de considerar el documento como algo a debatir, ni como la respetable opinión de Wojtyla, Luciani, Montini, Roncalli, Pacelli o Ratti, sino como la enseñanza de Pedro a la cual se tiene como verdadera. Del hecho de que no se trate del Magisterio infalible no se sigue en modo alguno la suspensión de nuestro juicio. Por el contrario, sus documentos tienen *autoridad* que mueve nuestro *asentimiento interior.*

Más allá de las múltiples formas que tiene el Papa de enseñar a los fieles, debemos leerle sin alterar sus palabras con distinciones ingeniosas; mucho menos ofreciendo una exposición de la *Fides et ratio* reduciéndola a un documento más a menos inocuo. Es la impresión que me produce el artículo de un antiguo neokantiano profesor de la Gregoriana y hoy creado Obispo, el referirse –en un escrito "ponderado", sereno y equilibrado– al contenido de la Encíclica.

Volvamos a lo esencial. Con la sobrenatural alegría de haber sido confirmados en la fe por la *Fides et ratio*, los docentes y catedráticos católicos de filosofía y Teología, esforcémonos en la obediencia y en el combate cotidiano por la Verdad viviente. El que es la Verdad no nos dejará de su mano.

REVISTAS RECIBIDAS

ACTUALIDAD PASTORAL, Abel Costa 261 (1708) Morón, Buenos Aires
Nº 254-255, Año 1999

CATHOLICA, Revue Trimestrielle, 38, rue des Artistes, F-75014 París, Francia
Nº 63, *Vers une Eglise vassalisée?*, Printemps 1999

CUESTIONES TEOLOGICAS Y FILOSOFICAS, Apartado Aéreo 56006, Medellín, Colombia
Año 24, Nº 64, *Posmodernidad y Nueva Era*, II 1998

EIR, Resumen Ejecutivo, 317 Pennsylvania Ave., S.E., 2nd Floor, Washington, DC 20003, U.S.A.
Vol. XVI, Nº 7, *Rusia y China se asocian: buenas noticias para el mundo*, Abril 99
Vol. XVI, Nº 8, *Gore y cía. llevan al mundo a la tercera Guerra Mundial*, Abril 99
Vol. XVI, Nº 9, *Desata Londres a los Cuatro Jinetes del Apocalipsis*, Mayo 99
Vol. XVI, Nº 10, *Foro de EIR en Bonn: un diálogo para resolver la crisis mundial*, Mayo 99
Vol. XVI, Nº 11, *La prueba del IQ económico qué es la verdadera riqueza*, Junio 99
Vol. XVI, Nº 12, *A reconstruir los Balcanes y el mundo*, Junio 99
Vol. XVI, Nº 13, *El "Proyecto Chávez" de Londres*, Julio 99

EPIMELEIA, Revista de estudios sobre la tradición, Bme. Mitre 1411 (1037) Buenos Aires
Año VI, Nº 11/12, 1997
Año VII, Nº 13, 1998

ESPIRITU, Cuadernos del Inst. Filosófico de Balmesiana, Duran y Bas, 9, Apartado 1382 Barcelona, España.
Año XLVII, Nº 118, Julio-Diciembre 1998.

DIDASCALIA, Revista de Catequesis, Pte. Roca 150 (2000) Rosario
Año LIII, Nº 519, Marzo de 1999
Año LIII, Nº 520, Abril de 1999
Año LIII, Nº 521, Mayo de 1999
Año LIII, Nº 522, Junio de 1999

DISENSO, Casilla 3198 (1000) Buenos Aires
Nº 19/20, Otoño de 1999

FUERZA NUEVA, Dios, Patria, Justicia, Nuñez de Balboa 31, 28001 Madrid
Nº 1202, *Rey valiente Husein*, Marzo 99
Nº 1203, *Unidad, Soberanía, Independencia e Integridad ¡ya no existen!*, Marzo 99
Nº 1204, *La verdad sobre "el caso Pinochet"*, Abril 99
Nº 1205, *La guerra del "teniente general" Solana*, Abril 99
Nº 1206, *¿Reconciliación?*, Mayo 99
Nº 1207, *Repulsa colectiva y pública*, Mayo 99

HUMANITAS, Rev. Antropología y Cultura Cristiana, Av. Libertador Bernando O'Higgins 390, Santiago, Chile
Nº 14, Año IV, Abril-Junio 1999

LECTURE ET TRADITION, B.P.1, 86190 Chiré-en-Montreuil (France)
Nº 265, *Pour lire la Bible en toute confiance*, Mars 99
Nº 266-267, *De la pilule au clonage*, Avril-Mai 99

LECTURE FRANCAISES, B.P. 1 (86190) Chiré-en-Montreuil (France)
Nº 504, *La forfaiture du Traité d'Amsterdam*, Avril 1999
Nº 505, *La guerre du Kosovo ou la poliyique du mensonge*, Mai 1999
Nº 506, *Résponses à quelques questions concernant la guerre balkanique*, Juin 1999

L'HOMME NOUVEAU, Rev. Bimensuel, 10, rue Rosenwald (75015) París, Francia
Nº 1205, *Eclairer la politique*, Avril 1999
Nº 1206, *Post Pacs?*, Avril 1999
Nº 1207, *La France doit-elle dire non à la guerre?*, Mai 1999
Nº 1208, *Pour la vie, il y a urgence*, Mai 1999
Nº 1209, *Europe, sois toi-même*, Juin 1999
Nº 1210, *Protection sociale: promesses non tenues*, Juin 1999

NEWMANIANA, Publicación de Amigos de Newman en Argentina, Av. Liniers 1560 (1648) Tigre, Buenos Aires
Año IX, Nº 26, *Ex umbris et imaginibus in vertatem*, Abril 99

NUEVA LECTURA, La Revista Libro, Mensual, Ayacucho 236 P.B."A" (1025) Buenos Aires
Año 6, Tomo VI, Nº 63, *Jauja*, Mayo 99
Año 6, Tomo VI, Nº 64, *El Mandato del Cielo*, Junio 99
Año 6, Tomo VI, Nº 65, *El Jubileo que se viene*, Julio 99

PAIDEIA CRISTIANA, Profesorado Salesiano «San Juan Bosco», Pte. Roca 150 (2000) Rosario, Argentina
Año XIV, Nº 28

SALMANTICENSIS, Universidad Pontificia de Salamanca, Compañía, 5, 37002, Salamanca (España)
Vol. XLV, Fasc. 3, Setiembre-Diciembre 1998

SAPIENTIA, Pontif. U.C.A. Sta. María de los Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Av. Alicia M. de Justo 1500, Edif. San Alberto Magno (1107) Buenos Aires
Vol. LIV, Fasc. 205, 1999

SOLIDARIDAD IBEROAMERICANA, Revista quincenal, P.O.Box 17390 Washington DC 20041-0390 EUA
Vol. XVI, Nº 9-10, Mayo de 1999

THE PRINCETON SEMINARY BULLETIN, Revista Trimestral, P.O. Box 821, Princeton-New Jersey
Vol. XX, Nº 1, 1999

TODO MARIA, Ayacucho 236 P.B."A" (1025) Buenos Aires
Año 2, Nº 18, *Auxiliadora*, Mayo 1999
Año 2, Nº 19, *Madre de la Iglesia*, Junio 1999
Año 2, Nº 20, *Rosa Mística*, Julio 1999

VALORES en la Sociedad Industrial, U.C.A., Av. Alicia Moreau de Justo 1400 (1003) Buenos Aires:
Año XVI, Nº 44, Abril 1999

VERBO SPEIRO, José Abascal, 38, 28003, Madrid, España
Nº 369-370, noviembre-diciembre 1998

SANTA TERESA DEL NIÑO JESÚS. EL CIELO Y LAS MISIONES

CARLOS ARMINJON

HABIENDO muerto Celia, la madre de Santa Teresita, su viudo, el Sr. Martín, se muda con todas sus hijas a Lisieux, cerca de los parientes maternos para ser ayudado en la crianza de sus niñas. Allí comienzan una nueva etapa de sus vidas.

Con la ayuda de sus hermanas mayores, Teresita aprende a leer. Dice ella en su ya famosa autobiografía, la *Historia de un alma*: "la primera palabra que pude leer sola fue cielo".

No fue casual este hecho. El fin último para el que hemos sido creados: dar gloria a Dios con nuestra santificación y llegar así, en la visión beatífica, a compartir su vida, su felicidad y su misma Eternidad [1], ese fin último al que llamamos: el cielo, brilla siempre en todo hogar católico como estrella que guía por la tierra y despierta tempranamente los anhelos del niño creyente.

Cuando Teresita llega a la adolescencia, Dios da a esta predestinada a ser un día Doctora de la Iglesia y Patrona universal de todos los misioneros y misiones católicas, una luz especial sobre este fin ultimo que la Iglesia debe enseñar y por medio de su acción misionera debe ayudar a alcanzar a toda la Humanidad: el cielo.

¿De qué instrumento se valió Dios, para iluminar sobre este fin último, a esta joven llamada a funciones salvíficas tan importantes?

Se valió de un libro injustamente olvidado, *El fin del mundo presente y los misterios de la vida futura*, del canónigo Carlos Arminjon, que es una recopilación de las conferencias que este canónigo predicó en la Catedral de Chambery (Francia) en 1881.

---

1 M. J. Scheeben, *Los misterios del Cristianismo*, cap.9, inc. 93, Herder, 1964.

He aquí como Teresita relata, en su autobiografía, su encuentro con este libro providencial:

> A los catorce años, ante mis deseos de ciencia, Dios consideró necesario unir a la harina pura [2], miel y aceite en abundancia. Esta miel y este aceite me los hizo hallar en las conferencias del señor Abate Arminjon sobre el fin del mundo presente y los misterios de la vida futura. Este libro había sido prestado a papá por mis queridas carmelitas; por eso, contrariamente a mi costumbre (porque yo no leía los libros de papá) le solicité leerlo.
>
> Esta lectura fue también una de las más grandes gracias de mi vida.
>
> Hice esta lectura junto a la ventana de mi cuarto de estudio, y la impresión que recibí de ella es demasiado íntima, demasiado dulce para poder expresarla.
>
> Presentía ya lo que Dios reserva a los que le aman (...) y viendo que las recompensas eternas no tenían proporción alguna con los ligeros sacrificios de la vida, quería amar, amar a Jesús con pasión y darle mil pruebas de amor mientras aún podía hacerlo (...) Copié varios pasajes sobre el amor perfecto y sobre la recepción que Dios hará a sus elegidos en el momento en que Él mismo vendrá a ser su grande y eterna recompensa, y repetía yo sin cesarlas palabras de amor que habían abrasado mi corazón.

Habiendo sido tal la importancia del libro del P. Arminjon en la vida de Sta. Teresita, y tan inmensos los beneficios sobrenaturales que trajo a su vida, hemos traducido su conferencia sobre el Cielo, en este grave momento de la Iglesia, para aliento de nuestros hermanos en la fe y especialmente para aquellos que además comparten con nosotros esta hora sombría de nuestra doliente Patria.

Sin duda, como a Sta. Teresita, esta profunda y bella página teológica nos abrirá horizontes de luz, tonificará nuestra esperanza y su clara exposición del fin último a alcanzar por todo bien orientado impulso apostólico, fortalecerá y animará la sed misionera que debe anidar en todo pecho católico.

Sea también la publicación de esta conferencia, un homenaje al Patronazgo misionero y al Doctorado de Sta. Teresita, pero homenaje además al P. Arminjon, sabio y olvidado obrero evangélico cuya vida y obra nos tranquiliza con respecto a esa fecundidad sobrenatural que todo cristiano fervoroso ambiciona para su vida, ya que su maravillosa e

---

2 La *Imitación de Cristo*, de Kempis, que fue uno de los primeros y básicos alimentos de su vida interior.

impensada acción sobre la vida de una santa, nos asegura que Dios actúa constantemente aún en medio de las circunstancias más difíciles santificando a sus hijos, calladamente y por medio de los más humildes y desapercibidos instrumentos.

¡Sólo a Él la gloria, y también a Él las "gracias"!

P. Néstor Sato

Buenos Aires 8 de Mayo de 1999
Festividad de Ntra. Sra. de Luján,
Patrona de la República Argentina

]]]

Séptima Conferencia

"La Bienaventuranza eterna y la visión sobrenatural de Dios", del libro *Fin del mundo presente y misterios de la vida futura*, del P. Arminjon

> Éste es el lugar de mi reposo por los siglos de los siglos, aquí habitaré por que lo he elegido.
>
> Ps. 131, 14

Nuestro destino es un enigma que la razón sola no puede aclarar. Pero la fe eleva nuestros pensamientos, fortifica nuestro valor e inflama nuestras esperanzas. Ella nos dice: no temas, no estás extraviado en un perdido e incierto camino.

Más allá de nuestros perecederos años, hay una nueva vida de la cual ésta no es mas que la representación y la imagen. Sobre esta tierra somos viajeros; pero allá, en lo más alto, en el más allá de las estrellas, más allá de todos los espacios, se encuentran la heredad y la patria. Peregrinos y exiliados vivimos ahora en tiendas de campaña; es en el siglo futuro donde el Señor nos construirá moradas permanentes.

El insensato, que no alcanza a concebir nada de lo que está destinado a nosotros y a nuestras esperanzas, acusa de injusticia al Creador y señala huellas de imperfección en el proyecto de la sabiduría divina.

Él se asemeja a un bárbaro, a un habitante de lejanas y salvajes islas, que entrara un día a uno de nuestros talleres.

Él vería allí piedras esparcidas, materiales tirados en desorden, obreros trabajando metales, otros cortando el mármol y en el espectáculo

de esta actividad, no distinguiría sino la imagen de la confusión y de la ruina. No sabe que este desorden aparente dará a luz, un día, un orden perfecto y admirable.

Así también nos equivocamos nosotros en nuestros juicios sobre la conducta de Dios para con los hombres; no vemos sino una severidad sin sentido en el misterio del sufrimiento; llevamos sin valor y sin dignidad el peso de la vida, porque no sabemos elevar nuestra mirada y nuestras esperanzas por encima de los espectáculos y de los groseros intereses de la vida presente, de la cual no consideramos ni la finalidad ni su término.

Nuestro destino es la posesión de Dios y la vida eterna, es el habitar esa morada de donde están excluidos todos los males y donde se gusta la multitud y abundancia de todos los bienes, morada que el lenguaje popular denomina el *cielo*.

El Cielo, tal es la antorcha que hace palidecer el atractivo tan *vivo* de las cosas presentes, la luz que transformando nuestros juicios nos hace estimar la pobreza, las enfermedades, la oscuridad nuestra condición social como un bien, y nos hace mirar las riquezas, el brillo de las dignidades, el favor y las alabanzas del mundo como un mal...

El pensamiento y la expectativa del cielo impulsaban a San Pablo a afrontar los más rudos trabajos y los más temibles peligros; le hacían sobreabundar de alegría en medio de sus sufrimientos y sus penas. Era el pensamiento del cielo el que encendía en los confesores la santa sed del martirio, el que los volvía indiferentes a los honores y a las comodidades de la vida y el que, ante el aspecto de las pompas reales y de las magnificencias de las cortes, hacía exclamar a los Policarpos, a los Ignacio de Antioquía y a los Antonios, todos ellos saturados de tedio y con desdén en el corazón: "¡Oh tierra!¡Qué vil me pareces cuando contemplo el cielo!".

Mirad a un viajero que vuelve de países lejanos, manando sudor y agotado por la longitud del trayecto; marcha penosamente, inclinado por la fatiga y apoyándose en su bastón; pero llegado a la cumbre de la montaña, descubre en la lejanía, en las profundidades del horizonte y confundido todavía con las nubes, el campanario de su aldea, el techo que lo vio nacer, los árboles a cuya sombra jugó su infancia (...) e inmediatamente le abandona el sentimiento de cansancio, reencuentra el vigor de sus años jóvenes y él ya corre, vuela...

Así, cuando nuestra constancia se debilita y sentimos que nuestro coraje no está ya a la altura de los sacrificios que la ley de Dios nos manda, elevemos nuestras miradas a lo alto y volvamos nuestros pensamientos y nuestros corazones hacia la Patria celeste...

Pero, ¿cómo describiros las maravillas de la Ciudad de Dios, esa visión y esas alegrías inenarrables que ninguna lengua puede expresar, y que sobrepasan todas las concepciones del entendimiento humano?

Nosotros no hemos visto el cielo, viajeros errantes en este valle de tinieblas y de lágrimas, nos vemos reducidos como Israel cautivo a orillas del Eufrates, a suspender nuestras arpas y nuestras cítaras de los sauces llorones de nuestra miserable vida terrena.

Ninguna voz humana, ninguna lira llegarían jamás a emitir cantos y acordes al unísono con las melodías y suaves conciertos que resuenan en esa indescriptible ciudad celestial.

No podemos hablar de ella sino en enigma y utilizando torpes e imperfectas similitudes. Nuestro único recurso es recordar los rasgos esparcidos en los Libros Santos y en los tesoros de los Doctores así como las débiles e incompletas iluminaciones que han tenido los Padres sobre esta dichosa morada. Esperamos sin embargo, que la gracia divina, viniendo en ayuda de nuestra inteligencia, suplirá la insuficiencia de nuestra palabra y que en alguna medida, llegaremos a apartar a las almas de las incitaciones bajas y groseras y hacerles suspirar por la posesión de la Patria Eterna.

Observemos que las Sagradas Escrituras llaman al cielo: *requies*, un descanso, un reposo (...) Por otra parte se nos dice que en esa morada hay dos clases de habitantes: en primer lugar Dios, de quien el Cielo es el templo y el trono; luego los ángeles y el hombre, llamados a unirse a Dios y a compartir su beatitud.

El Cielo es pues, el reposo de Dios y el reposo del hombre, doble verdad que nos proponemos explicar y desarrollar.

I

Dios, en la Sagrada Escritura, llama al Cielo su reposo, *requies*. El Cielo es el fin y la conclusión de las obras divinas en la naturaleza y en el tiempo: es la glorificación soberana del Ser infinito en sus creaturas inteligentes, cuando elevándolas en su ascensión al límite máximo de todos los progresos y perfecciones, El corona con su sello la grandeza irrevocable de nuestros destinos.

A fin de describirnos, tanto como ello es posible a nuestra debilidad, los esplendores de ese reposo del Omnipotente cuando haya El llevado a su término el trabajo de su sabiduría, trabajo obrado sostenidamente a lo largo de la sucesión de los siglos, representémonos a un artista que acaba de crear una obra maestra y que en un vuelo de su genio, ha erigido sobre la tierra un monumento destinado a ser la coronación de su

renombre y para la desesperación de las generaciones futuras, lo inigualable, lo inalcanzable. En su trabajo el ha agotado todos los secretos de su arte, y el universo aplaude y admira. En cuanto a él (...) él sucumbe bajo un pensamiento de desaliento y de tristeza (...) lamenta no ser más que un hombre que en el vuelo audaz de su inspiración, ha captado una imagen, ha entrevisto una perfección, un ideal que no puede traducir por ninguna expresión, sea sobre una tela inerte o sobre la piedra muda, contra las cuales se quiebran toda la intrepidez de su pincel y todo el poder de su arte (...) Este artista, que ve a las muchedumbres fascinadas caer a sus pies, permanece pensativo y triste en medio de las alabanzas y de las aclamaciones: él no está satisfecho y no gusta de ningún reposo...

Pero si la mano y la potencia de este artista estuvieran a la altura del soplo de su inspiración y de los impulsos de su alma; si dominador de la naturaleza él llegara a plegarla a la medida de sus desmedidos sueños, si alcanzara a transformarla en una perfecta y viva imagen del ideal dibujado en su espíritu, si él tuviera la facultad de animar el mármol y de infundirle sentimiento y vida, si una luz más resplandeciente que la del sol brotara del oro y de las piedras preciosas dispuestas con tal profusión y un arte tan perfecto; en fin, si la materia, substrayéndose a su pesadez y fijándose por sí misma en los aires, allí donde la hubiera elevado las alas de su genio (...) entonces ese monumento erigido por un gran arquitecto, esa tela, fruto de un pincel genial, ese mármol, esculpido por un artista incomparable, serían obras acabadas, excediendo en belleza a todo aquella que puede ser dado a nuestra lengua describir, o a nuestro espíritu concebir. A su vista, los siglos entrarían en un entusiasmo y una sorpresa de los cuales ninguna otra maravilla podría hacerles salir (...) El artista entonces, habría alcanzado su ideal supremo y estaría satisfecho y gustaría del reposo.

El Cielo no es el ideal de una inteligencia humana: él es el reposo de la inteligencia divina, el ideal de Dios, la obra maestra de Dios, dueño y Señor de todo, cuyo poder fecunda la nada y quien por la virtud de una palabra puede hacer brotar instantáneamente mil bellezas jamás sospechadas por nosotros, mil mundos junto a los cuales la tierra y el firmamento son menos que barro, menos que miserable humo.

Tanto cuanto es superior Dios al hombre, tanto también su ideal está por encima de aquél que pudiera llegar a concebir el espíritu más sublime y penetrante.

No tenemos nosotros ningún trazo, ningún color de ese cuadro del ideal divino, para poder formarnos siquiera un imperfecto bosquejo de él. Todos los cuadros que tentáramos describir no serían sino un vano y burdo ensayo, semejante a los esfuerzos del ciego de nacimiento que queriendo representarse la luz de la que está privado, buscara similitu-

des y analogías en las espesas e impenetrables tinieblas que pesan sobre sus pupilas.

San Juan, en la isla de Patmos, fue arrebatado en espíritu a ese más allá donde no tiene vigencia el transcurrir de los siglos, y allí Dios le descubrió como una sombra y un reflejo del *ideal* de la vida eterna. En verdad, a fin de poner sus visiones al alcance de nuestros débiles espíritus, él nos las describe en términos figurados y con imágenes tomadas de la naturaleza y de la vida presente. Estas imágenes no deben, en manera alguna, interpretarse en un sentido material; sin embargo, ellas contienen analogías impresionantes y nos es posible descubrir allí una pálida representación de esa gloria y de esos esplendores que superan todo sentimiento y toda palabra.

"Y yo, Juan, vi a Jerusalén la ciudad santa que venía de Dios y descendía del Cielo adornada como una esposa que se engalana para su esposo. Y oí una gran voz que venía del trono y decía: «He aquí el tabernáculo de Dios entre los hombres»" (Apoc. 21, 2-3).

Esta ciudad está construida con piedras vivas y completamente talladas (Pedro 2, 5). Todos los males están proscriptos de esta tranquila morada. Se ve correr allí un río de agua viva, clara como "el cristal que brota del trono mismo de Dios y del Cordero" (Apoc. 22, 1).

En el centro de la ciudad y a ambas partes de ese río, está el árbol de la vida, que produce doce frutos, dando cada mes su fruto, y las hojas de este árbol curan a las naciones de toda mancha. Ya no habrá allí maldiciones; el trono de Dios y del Cordero allí estará asentado y sus servidores le servirán. Ellos verán su rostro, y llevaran su nombre sobre la frente.

No habrá más noche y no necesitarán luz de la lámpara ni luz de sol porque el Señor Dios los alumbrará; y ellos reinarán por los siglos de los siglos (Apoc. 22, 1-5). Y he aquí un trono puesto en el cielo. Y aquel que estaba sentado en él, parecía semejante a una piedra de jaspe y a la sardónice y había, en torno a este trono, un arco iris semejante a una esmeralda. Y alrededor del trono, había veinticuatro tronos y en ellos sentados, veinticuatro ancianos vestidos de ropas blancas y con coronas en sus cabezas. Y del trono salían relámpagos y voces y truenos, y había ante el trono siete lámparas ardiendo que son los siete espíritus de Dios (Apoc. 4, 2-5). Los veinticuatro ancianos se postraban ante aquel que está sentado sobre el trono, y adoraban al que vive por los siglos de los siglos; portaban copas de oro llenas de perfumes, que son las oraciones y los suspiros de los santos (...) y deponían sus coronas ante el trono diciendo: Digno eres, oh Señor, Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder, porque habéis creado todas las cosas y es por vuestra voluntad que ellas subsisten y han sido creadas (Apoc. 4 y 5).

"Vi luego una gran multitud que nadie podía contar, de todas las naciones, tribus y lenguas, que estaban ante el trono y delante del Cordero, vestidos de ropas blancas, con palmas en sus manos y cantaban en alta voz: Gloria a nuestro Dios que está sentado en el trono y al Cordero (...) y uno de los ancianos, tomando la palabra dijo: Éstos son aquellos que han pasado por grandes tribulaciones y han lavado y blanqueado sus vestiduras en la sangre del Cordero (...) Es por eso que aquel que está sentado los cubrirá como una tienda de campaña (...) No tendrán más hambre ni sed; el sol, ni calor alguno los incomodará ya más, porque el Cordero que está en medio del trono, será su pastor, y los conducirá a fuentes de aguas vivas y Dios, que es su pastor, enjugará en sus ojos toda lágrima" (Apoc. 7).

¡Qué fascinantes son estas descripciones! ¿Qué pincel humano alcanzaría a producir una pintura más coloreada y más expresiva de la mansión de la luz, de su serenidad y de sus dulces éxtasis? Es realmente la más viva y sobrecogedora imagen de los dulces deliquios que Dios tiene destinados a sus bienamados.

Más allá de este júbilo y de estas radiantes fiestas, la palabra es impotente: el espíritu divaga y no sabe concebir ningún triunfo, ningún esplendor que pueda convenir adecuadamente a la creatura inteligente.

San Juan, ante este espectáculo, se sintió arrebatado en éxtasis; en su embriaguez y su admiración se posternó rostro en tierra, para adorar al ángel que le descubría tan sublimes misterios.

Sin embargo, decir que esos espectáculos y esas armonías son el ideal de Dios, sería ofender a la bondad y a la omnipotencia soberanas. La misma palabra inspirada no sabría alcanzar realidades que sobrepasan los límites de la razón y exceden toda la fuerza y la capacidad de nuestra naturaleza.

Escuchamos al gran Pablo sumergido en los éxtasis más elevados, transportado en espíritu al tercer cielo y a claridades más profundas y más inexpresables que aquellas en las que fue sumergido el Aguila de Patmos, exclamar: El Cielo no es lo que decís, él está a mil leguas por encima de vuestras analogías y de las descripciones que de él hacéis. "El ojo del hombre no ha visto, su oído no ha escuchado, su corazón no ha presentido lo que Dios prepara a aquellos que lo han amado y servido sobre esta tierra" (Cor. II, 9).

¡Ah!, sin duda cuando vos nos decís, oh Profeta inspirado, que la *vida eterna* es la reunión de todos los atractivos del universo, de todas las bellezas representadas por los Libros Santos, cuando nos enseñáis que allí se encuentran las flores de la primavera, el colorido esmalte de las praderas y que allí corren aguas frescas y límpidas, no caéis en fábulas y cuadros puramente imaginarios.

El cielo es eso en efecto (...) todas las riquezas, todas las satisfacciones, todas las armonías, pero es también infinitamente más que todas las riquezas y todas las satisfacciones y todas las armonías.

Cuando nos representáis a los elegidos en el Cielo, sutiles, inmortales, impasibles, revestidos de una suave luz, o más bien, de una gloria divina que incorporándose a ellos, los penetra más sutilmente que lo que el sol penetra el cristal más puro, no os equivocáis con una ilusión engañadora; el Cielo es también eso, sutilidades, luces y glorias, pero es infinitamente más que sutilidades, luces y glorias.

En fin, cuando comparáis la felicidad futura los más embriagadores y dulces estupores del alma, a una alegría siempre nueva, exenta de toda turbación y toda pasión, mantenida en su intensidad y en su fuerza durante toda la eternidad, vos no nos alimentáis con una esperanza engañadora; el Cielo es todos nuestros estupores y todas nuestras alegrías, pero estupores y alegrías elevados más allá de toda medida, de todo ejemplo y de toda expresión.

El ojo del hombre no ha visto nada, su oído no ha escuchado nada de análogo ni aproximativo y eso, porque los bienes que Dios nos prepara sobrepasan todo lo que nuestros sentidos pueden percibir y lo que nuestra experiencia podría llegar a adquirir, exceden todos los pensamientos de nuestro espíritu y los deseos que jamás se despertaron en nuestros corazones: *nec in cor hominis ascendit*.

San Bernardo en el Sermón 4º de la Vigilia de Navidad dice: "Jamás el hombre ha visto la luz inaccesible, jamás su oído ha escuchado las inagotables melodías, ni su corazón ha gustado esa paz incomprehensible". Allí, añade San Agustín, brilla una luz que "ningún lugar puede circunscribir, allí resuenan alabanzas y cantos que no son limitados por ninguna duración. Hay perfumes que el soplo del aire no disipa, sabores que no se desazonan jamás, bienes y dulzuras a las que no sigue ningún disgusto, ninguna saciedad. Allí, Dios es contemplado sin intermisión, conocido sin error de espíritu, alabado sin lasitud y sin disminución" (S. Agustín, *Del espíritu y del alma*, cap. 36)

El Cielo es un reino tan bello, una beatitud tan trascendente, que Dios ha hecho de él el objeto exclusivo de sus pensamientos; El relaciona a esta creación, la única verdaderamente digna de su gloria, la universalidad de sus obras; a la consumación de la vida celestial es a la que están ordenados el destino y la sucesión de los imperios, como así también la Iglesia Católica con sus dogmas, sus sacramentos y su jerarquía.

La fe nos enseña que el socorro divino de la gracia es indispensable al hombre para realizar la menor obra meritoria, tal como hacer la señal de la cruz, o invocar simplemente el nombre de Jesús: con mayor razón

la vida eterna, que es el fin a donde tienden todas las obras sobrenaturales, merece ser llamada el coronamiento y la cima de todas las gracias que nos son concedidas, según aquello que dice San Pablo: *"gratia Dei vita aeterna"* (Rom. VI, 23: "La gloria eterna es la gracia suprema").

El plan y todo el ordenamiento de la Encarnación demandan que la Beatitud, que es el término y el fruto de ella, sea de un orden más perfecto y esté por encima de toda felicidad natural que, fuera del orden divino de la gracia, hubiera sido la remuneración de las obras moralmente buenas y obradas en el puro estado de inocencia.

Cuando en la época de los seis días quiso el Creador tender los cielos y asentar la tierra, adornarla con aquello que podía hacerla digna de aprecio y agradable, El se contentó con una palabra: *"dixit et facta sunt"*: Dijo, y fueron hechos; pero cuando El quiso construir la ciudad de Dios, desplegó todos los tesoros de su sabiduría, eligió a su propio Hijo como arquitecto, le mandó trabajar con sus propias manos en esta obra importante y no escatimar en su trabajo, ni su sangre, ni sus sudores, ni sus lágrimas. Él nos anuncia que nada de manchado entrará en el santuario de todas las justicias.

Quiere que los convidados a las bodas eternas se nutran de su carne y beban de su sangre, quiere que ellos se transformen y eleven las potencias y las aptitudes de su alma haciéndose, desde esta vida, como una naturaleza y un temperamento divinos. En una palabra, en la edificación de la morada inmortal, Él desciende a cuidados infinitos, agota la profundidad de su ciencia y lleva la preparación hasta el exceso.

Quiere que esta incomparable morada sea, verdaderamente, su mansión, la manifestación más alta de sus atributos y de su gloria, a fin de que en el último de los días, cuando Él contemple su obra por excelencia, este gran Dios, tan celoso de su honor, pueda decir con toda verdad: *esto está bien*; he conducido el más grande de mis designios a su perfección, y no veo que haya ninguna realeza, ninguna grandeza que pueda ser conferida a la creatura que he destinado a reinar conmigo por los siglos de los siglos, que no le haya conferido.

Estoy satisfecho, he alcanzado mi ideal y obtenido mi reposo: "Completó Dios la obra que había hecho, y reposó de todas las obras que había acabado" (Gén. 2, 2).

El Cielo es el ideal de Dios, el reposo de su inteligencia. Digamos más: es el reposo de su corazón. El corazón va más lejos que el espíritu, tiene aspiraciones, impulsos desconocidos al genio y que van más allá de todos los límites de la inspiración y el pensamiento. Así, por ejemplo, una madre ve a su hijo rico, colmado de honores; sobre su cabeza resplandecen las más brillantes coronas; esta madre no puede concebir para su hijo nuevas fortunas ni nuevos imperios. Su ciencia su razón di-

cen: ¡Ya es bastante! Pero su corazón grita ¡más! La felicidad de mi hijo excede todos los sueños en que mi espíritu puede extraviarse; pero ella no iguala los límites y los presentimientos de mi amor; ella no alcanza la ambición de mi corazón.

Y como jamás madre alguna ha amado a su más tierno hijo, así ama el Señor a sus predestinados; pero celoso de su dignidad y compitiendo con ellos en devotísimo amor, en sacrificios y generosidades, El no podría dejarse vencer por su creatura.

¡Ah!, el Señor no puede olvidar que los Santos, cuando otrora vivieron sobre la tierra, le hicieron el homenaje y la donación total de su reposo, de sus gozos y de todo su ser; que hubieran querido tener en sus venas una sangre inagotable para derramarla como prueba viviente e inagotable de su fe; que hubieran deseado tener en su pecho mil corazones para consumirlos en inextinguibles ardores, poseer mil cuerpos para entregarlos al martirio como hostias sin cesar renacientes.

Y entonces, Dios reconocido, exclama: *ahora es mi turno* (...) Al don que los Santos me han hecho de sí mismos, ¿puedo responder de otra manera que dándome a mí mismo, sin restricción y sin medida? Si pongo entre sus manos el cetro de la creación, si los invisto de los torrentes de mi luz, eso es mucho, es ir más lejos de las alturas a las que jamás se hayan elevado sus sentimientos y sus esperanzas; pero no es ese el último empeño de mi Corazón. Yo les debo más que el paraíso, más que los tesoros de mi ciencia (...) les debo mi vida, mi naturaleza, mi substancia eterna e infinita.

Si hago entrar en mi mansión a mis servidores y a mis amigos, si los consuelo, si los hago conmoverse estrechándolos en el abrazo de mi caridad, eso es apagar sobreabundantemente su sed y sus deseos y eso es más de lo requerido para el reposo perfecto de su corazón; pero eso es insuficiente para el contentamiento de mi Corazón divino, para la sedación y la satisfacción perfecta de mi Amor.

Es preciso que yo sea el alma de su alma, que los embeba en mi divinidad y los penetre e imbuya de Mí, como el fuego imbuye de sí al hierro; que mostrándome a su espíritu sin nubes, sin velos, sin el intermediario de los sentidos, yo me una a ellos en un *cara a cara eterno*; que mi gloria los ilumine, que ella transpire y resplandezca por todos los poros de su ser, a fin de que, "conociéndome como yo los conozco, ellos mismos lleguen a ser Dioses". "Oh, Padre mío", exclamaba Jesucristo, "os he pedido que allí donde Yo estoy, conmigo estén aquellos a quienes he amado". Que ellos se abismen y se pierdan en el océano de vuestras claridades; que deseen y posean y gocen, y que poseyendo deseen aún más; que se sumerjan en el seno de vuestra beatitud y que no quede, en cierto modo, de su personalidad, sino el conocimiento y el sentimiento de su dicha.

Aquí la lengua humana desfallece y la inteligencia, deslumbrada, sucumbe.

Nuestra doctrina, ¿es un misticismo? El himno y las esperanzas que tan sublimes perspectivas suscitan en el fondo de nuestros corazones, ¿son una poesía y un sueño?, ¿o bien, la *visión de Dios*, en los términos que acabamos de enunciarla es una verdad y un hecho cierto que reposa sobre un contundente razonamiento, y de la cual las pinturas y la palabra inspirada de los Padres de la Iglesia nos han dado el testimonio y la irrefutable demostración?

Nos es forzoso recurrir a la argumentación teológica y dar tregua, por un instante, a nuestros cantos y a nuestros arrobos; es útil reafirmar a las almas vacilantes e inciertas, tratando este tema según su importancia, y combatiendo todas las objeciones que el naturalismo y la fría razón buscan levantar a fin de obscurecerla o discutirla.

La creatura, ¿es susceptible de unirse tan estrechamente a Dios, hasta el punto de verle cara a cara, *facies ad faciem*? ¿Cual será el modo de esta visión?

Viendo a Dios tal cual es, ¿le conoceremos integralmente y sin limitación?

He aquí tres graves cuestiones que importa resolver.

A juzgar las cosas según los limitados datos de nuestra razón, Dios no puede ser visto por ninguna creatura. Dios es el ser incircunscrito, sin límites. Para que un objeto pueda ser conocido, ha dicho magistralmente Santo Tomás, es preciso que él pueda ser contenido en el espíritu de aquél que conoce y él no puede ser contenido allí sino siguiendo las formas y la capacidad de conocer que posee ese espíritu.

Así, nosotros no podemos ver y conocer una piedra sino en tanto que la imagen de esa piedra, transmitida por la sensación, es hecha presente y como contenida en nuestro entendimiento. De allí el axioma: "Nada está en la inteligencia que no haya estado primero en los sentidos". San Pablo expresa la misma verdad diciendo: "lo invisible de Dios ha devenido inteligible, por el conocimiento de lo visible que El ha hecho" (Rom. 1, 20).

En cuanto al ángel, él está dotado de una naturaleza más perfecta que la nuestra y no tiene necesidad del socorro de las cosas sensibles para elevarse a la percepción de las verdades intelectuales; él es una admirable similitud de la divinidad y le basta contemplar su ser y su propia naturaleza, para elevarse al conocimiento de la existencia de Dios y de sus divinos atributos. Pero este modo de conocer tiene siempre lugar por representación, *per speculum et in enigmate* (como por un espejo y en enigma). Para el hombre, son las creaturas exteriores y

materiales las que sirven de espejo; para el ángel, es su naturaleza inteligible y, aunque puro espíritu, él no tiene el poder de elevarse al conocimiento de Dios directamente y sin intermediario, *facie ad faciem* (cara a cara). Es por eso que nadie ha visto jamás a Dios *"Deum nemo vidit unquam"*. Dios habita en "una luz inaccesible" que jamás hombre alguno ha visto, ni tiene la potencia de ver (Tim. 6, 16). Dios está a una distancia infinita del hombre y del ángel y es invisible por su propia naturaleza.

Sin embargo, es de fe que el hombre verá un día a Dios, tal cual es El, en la claridad de su esencia (I Cor. 13, 12). "Si alguno me ama" ha dicho Jesucristo, "Yo lo amaré y él será amado de mi Padre y Yo mismo me manifestaré a él" (Juan 2). Dios dice a Abraham: "Yo mismo seré tu magna recompensa".

La visión de Dios, tal como está enunciada por San Pablo, no ha cesado de ser el objeto de los deseos y de la esperanza de todos los profetas, espera que Dios no podría frustrar, sin derogar su sabiduría y su justicia (Ps. 69, Juan 14). "Toda alma limpia de pecado" dice el Concilio de Florencia, "es enseguida admitida en el Cielo y ve a Dios en su Trinidad, tal cual es y según la medida de sus méritos, unos, de una manera más perfecta, otros, de una manera menos perfecta" (del Decreto de la unión).

El Santo Concilio añade: "Esta visión de Dios no es resultado, en manera alguna, de las fuerzas de la naturaleza". Ella no corresponde a ningún deseo y a ninguna exigencia de nuestro corazón.

Fuera de la revelación, el espíritu humano no hubiera podido concebir de esa visión ni siquiera una sospecha, *"nec in cor hominis ascendit"*. La vida eterna es el más alto milagro, el misterio más sublime; ella es la flor abierta, o mejor aún, el fruto de la gracia, del cual, por la virtud del Espíritu Santo, el Verbo Encarnado ha plantado el germen y la raíz en el centro de nuestra humanidad.

Y para que nosotros podamos llegar a la vida eterna, es necesario que Dios imprima en nuesto espíritu una nueva forma y le sobreañada una nueva facultad.

Agreguemos al pasar, que no siendo connatural al hombre la visión de Dios, la privación de ella no entraña necesariamente el dolor de los sentidos y la pena del fuego. Así, los niños muertos sin bautismo no serán admitidos a la visión de Dios; sin embargo, gozarán de Dios en una cierta medida, le conocerán con la ayuda de la luz de su razón y le amarán con un tierno amor como el autor de su ser y dispensador de todos los bienes. La razón de esta doctrina se desprende de este gran principio: el hombre, considerado en principio y en el estado de naturaleza pura, difiere del hombre decaído, desposeído por el pecado, tanto

como aquel que está desnudo difiere de aquel a quien se ha despojado de sus insignias y de sus prerrogativas por un castigo y una merecida degradación.

Por consiguiente, todo hombre que posea el uso de la inteligencia y de la libertad, está predestinado [3] a la vida eterna y posee, por este hecho, las aptitudes y los medios para alcanzar esa sublime recompensa. Si no la obtiene sentirá por ello un dolor inmenso, habiendo perdido por su falta el bien que debía ser su patrimonio y su corona: pero los niños muertos sin bautismo, no poseen el *germen* de la gloria, ni jamás han podido entrever su precio; su espíritu, que el bautismo no ha iluminado, no posee ninguna disposición, ninguna aptitud que los prepare para la visión de las cosas sobrenaturales, no más que el animal que no tiene capacidad para ser iluminado por las luces de la razón para captar las verdades matemáticas y especulativas; es pues una inconsecuencia el admitir que ellos sufrirán por la privación de un bien al cual, por naturaleza, no estaban destinados.

Estos niños, muertos sin bautismo, no estarán separados de Dios totalmente; le estarán unidos en el sentido de que ellos alcanzarán su fin natural y verán a Dios tanto como es posible verle por intermedio de seres exteriores y en la medida en que El se revela a través de las maravillas y las armonías de la creación. Valiosa doctrina que concilia a la vez la divina justicia y la divina bondad, ¡Consolación muy dulce para las madres cristianas que lloran a sus hijos muertos por un accidente de la naturaleza, sin ser regenerados por el sacramento de la Redención!

El hombre verá a Dios cara a cara; pero, ¿de qué modo se realizará esta visión?

Es de fe que no le veremos por medio de una representación o por medio de una imagen formada en nuestro espíritu; es también de fe que no nos elevaremos a su conocimiento con la ayuda del razonamiento y por vía de demostración, según la manera con la cual aquí abajo, captamos las verdades universales y abstractas.

Es cierto también que no lo veremos parcialmente y disminuido, como los objetos alejados, de los cuales no descubrimos todas sus facetas

---

3 "Predestinación", en *sentido amplísimo*, es todo designio eterno de la voluntad de Dios. En *sentido estricto* significa aquel designio eterno de la voluntad de Dios que se refiere al último fin sobrenatural de las creaturas racionales, ya tenga por objeto la eterna bienaventuranza del Cielo, ya la exclusión de la misma. En *sentido estrictísimo* significa el designio eterno de la voluntad de Dios de admitir a determinadas creaturas racionales en la bienaventuranza del cielo sf. S.th. I 23, 2 (Ludwig Ott, *Manual de Teología Dogmática*). El P. Arminjon usa la palabra *predestinación* según las precisiones de esta división (nota del traductor).

y no los percibimos sino imperfectamente y según ciertos ángulos. Dios no podría ser visto de esta manera. Él es un ser simple y no tiene partes. Él está todo entero en la brizna de hierba como lo está en el átomo. Y cuando decimos que Él está presente en todos los espacios y en todos los lugares, nuestro espíritu se engaña; Dios no está en ningún lugar, sino que todos los espacios y todos los lugares están en Él; Él no está en ningún tiempo, si no que su eternidad consiste en un instante indivisible donde están contenidos todos los tiempos. Ahora bien, nosotros le veremos tal cual es, en su simplicidad en su triple personalidad, y tal como nosotros vemos el rostro de un hombre aquí abajo, *sicuti est facies ad faciem*.

(Como es y cara a cara). Esta visión se efectuará por una impresión inmediata de la esencia divina en el alma y con la ayuda de una luz sobrenatural llamada la *la luz de la gloria*. Suárez la define así [4]: "Una cualidad creada y una virtud intelectual y superior, infundida en el alma, que le dará la aptitud y la potencia de ver a Dios".

Esta luz de la gloria transformará al hombre, dice San Dionisio, y lo deificará imprimiéndole el sello y la imagen de la celestial belleza y lo volverá semejante al Padre, ella dilatará y agrandará a tal punto la capacidad que tiene el alma de conocer, que el alma devendrá susceptible de aprehender el bien inmenso e ilimitado (...) Lo mismo que con el favor de la luz del sol el ojo ve la variedad de las cosas sensibles y puede, por decirlo así, abrazar con su mirada la extensión del universo; lo mismo que con la ayuda de la luz de la razón el hombre conoce su razón misma y las verdades intelectuales, así, inmerso en la luz de la gloria él tendrá el infinito por dominio y abrazará, en cierto sentido, al mismo Dios (...) La Escritura nos enseña que la luz de la gloria es la luz de Dios: *In lumine tuo videbimus lumen*. Por ella, nuestra alma será embebida a tal punto de las claridades de la presencia divina que, en cierto sentido, se podrá decir con San Agustín, que ella conoce no tanto con su propio conocimiento sino con el conocimiento de Dios mismo, que ella ve no tanto con su vista, tan débil y limitada, sino con la vista de Dios mismo: *erit intellectui plenitudo lucis* (Habrá para el intelecto la plenitud de la luz). Los arrobamientos que la visión divina suscitará en los elegidos, harán sobreabundar los corazones de las alegrías más inexpresables; eso será un torrente de delicias y voluptuosidades, la vida en su inagotable fecundidad y la fuente misma de todo bien y de toda vida. "Quedan embriagados con la abundancia de tu casa, y les haces beber en el torrente de tus delicias. Porque en Ti está la fuente de la vida, y en tu luz veremos la luz" (Ps. 35, 9-10).

---

4 *Qualitas creata et habitus et virtus intellectualis, supernaturalis et per se infusa intellectui, qua redditur proxime potens et habilis ad videndum Deum* (Suárez, *de Deo* I, II ch. XIV).

Eso será, tal cual dice también San Agustín, como una comunicación que Dios nos hará de su propio Corazón, a fin de que podamos amar y gozar con toda la energía del amor, de las alegrías de Dios mismo: *erit voluntati plenitudo pacis* (habrá para la voluntad, la plenitud de la paz).

La vida eterna es, dice San Pablo, como un peso, un estar abrumado por el peso de todas las delicias, de todas las embriagueces, de todos los éxtasis: *aeternum gloriae pondus* (el peso de la eterna gloria); peso que reanimando al hombre, en lugar de anonadarlo, renovará inagotablemente su juventud y su vigor.

La vida eterna es una fuente, fuente por siempre fecunda, donde el alma beberá a largos tragos la substancia y la vida.

La vida eterna es una boda en la que el alma abrazará a su creador con un abrazo eterno, sin que jamás sienta debilitarse el arrobamiento de ese día en el que por primera vez se une a El y le estrecha contra su seno.

Y sin embargo, los elegidos, que verán a Dios, no tendrán la comprehensión de El, porque enseña el Concilio de Letrán que "Dios es incomprehensible para todo espíritu creado". Veremos a Dios tal cual es, unos más, otros menos, según nuestras disposiciones y nuestros méritos. Y sin embargo, no podríamos enseñar teológicamente, ni siquiera de la Virgen Inmaculada misma, de Aquella que ve a Dios más claramente y más perfectamente que todos los ángeles y santos juntos, que Ella pudiera llegar a verle y conocerle en una medida adecuada.

Dios es infinito, y todo lo que se puede decir es que la creatura lo ve, y lo ve tal cual es, *sicut est*, todo entero, *in integro*, y sin embargo no lo ve, en el sentido de que aquello que llega a descubrir de sus perfecciones es nada en comparación a lo que el propio Ser Eterno contempla en el esplendor de su Verbo y en unión de su amor con el Espíritu Santo [5].

Si nos fuera permitido servirnos de una imagen tosca e incompleta, porque es preciso no olvidar que todas las semejanzas tomadas de las cosas sensibles pierden toda proporción y analogía cuando se las traslada al dominio de la vida increada, diríamos que, con relación a Dios, los elegidos son como un viajero que está de pie sobre la ribera del Océano; el viajero sabe lo que es el Océano, ve con sus ojos que él se extiende y se despliega en la inmensidad y entonces dice: he visto el Océano; y sin embargo hay arrecifes, islas lejanas que él no descubre; su mirada no ha abrazado todas sus riberas y todos los contornos del Océano.

---

5 Quizá podría decirse en su unión de amor con el Espíritu Santo.



Así, la contemplación de Dios no será inmovilidad, sino que será sobre todo actividad, una marcha siempre ascendente en la que se hallarán concentradas, en una inefable alianza, el movimiento y el reposo. Para mejor comprender esto, figurémonos un sabio a quien la naturaleza hubiera dotado del poder de volar; él tendría la capacidad de recorrer todas las regiones de los astros y de los firmamentos; le sería dado explorar todas las maravillas ocultas en el conjunto innumerable de las constelaciones; ese sabio iría de esfera en esfera y de planeta en planeta. A medida que penetrara más profundamente en la inmensidad, iría de sorpresa en sorpresa, de conmoción en conmoción, viendo sin cesar desplegarse ante él espectáculos cada vez más ricos y entreabrirse a sus miradas horizontes más amplios y más radiantes. Y sin embargo, llegaría un momento en que tocaría el límite....... Pero el infinito no tiene limites, ni fondo ni ribera, los dichosos navegantes de ese tiempo afortunado, bogando en un abismo inconmensurable de luz y de amor, no gritarán jamás como Cristóbal Colón: ¡Tierra! ¡Tierra! Ellos dirán: ¡Dios!

¡Dios! y ¡aún más Dios! (...) Eternamente habrá nuevas perfecciones que buscarán captar; eternamente delicias más puras y embriagadoras que desearán gustar. Irán de gloria en gloria, de gozo en gozo, porque como dice San Gregorio Niceno: “el Bien infinito no tiene límites y el deseo que provoca es sin medida” (*De la vida monástica*).

II

La visión y el conocimiento de Dios bastarán al hombre para su beatitud completa y consumada; el conocimiento que tendrá de los seres contingentes y de la naturaleza exterior y visible son el accesorio y la parte accidental de su felicidad. Santo Tomás nos explica esta verdad con su vigor incomparable de argumentación: "Todo conocimiento por el cual el espíritu creado es perfeccionado, está ordenado al conocimiento de Dios como a su fin. De donde se sigue que aquél que ve la esencia de Dios, tiene su espíritu elevado a su más alta perfección, y no deviene más perfecto viendo los objetos que no son Dios; a menos, sin embargo, que los objetos concurran a hacerle ver a Dios más plenamente".

Sobre este mismo tema, San Agustín dice en el libro V de sus *Confesiones*:

"Desdichado es el hombre que sabe todas las cosas creadas y os ignora a Vos, ¡Oh Verdad suprema! Por el contrario, dichoso aquél que os conoce, aunque esté en la ignorancia de todas las cosas creadas.

Aquel que os conoce y a la vez conoce todas las cosas que hay en el universo, no es más dichoso por ello; sino que es dichoso únicamente porque os conoce" (citado por Sto. Tomás, *S. Th.*, q. 92 art. 3).

Sin embargo, la visión de la esencia divina no absorberá a los santos, hasta el punto de hacerles olvidar las maravillas exteriores del mundo visible, y de impedir sus relaciones con los otros elegidos.

En esta vida, la aplicación muy concentrada de una de nuestras facultades a un objeto, deja a nuestras otras facultades sin fuerza y sin acción; pero la visión de Dios, lejos de paralizar el ejercicio de nuestras potencias intelectuales y sensitivas, centuplicará su energía y su penetración. Así, Dios hecho hombre veía claramente la esencia divina y sin embargo, conversaba familiarmente con los hombres, sentábase a su mesa y se prestaba libremente a todas las costumbres de la vida común. Los ángeles, confirmados en gracia, gozan de una perfecta beatitud y ven sin cesar el rostro de su Padre que está en el cielo; sin embargo, ellos disponen y coordinan los elementos materiales, presiden el movimiento de los astros y no se distraen de la presencia de Dios cuando nos asisten con sus cuidados y nos iluminan con sus inspiraciones durante nuestra peregrinación.

Además es de fe, que no hay espacio de tiempo aprehensible entre el momento de la muerte y el de la ejecución del juicio y que en el instante mismo en que el alma justa es desatada de los lazos con su cuerpo, es introducida en las recompensas celestiales, así como también, en

el mismo instante, el alma reprobada es conducida al lugar de sus eternos tormentos (cf. constitución *Benedictus Deus*, del 29 de enero de 1336 del Papa Benedicto XII).

Imaginaos ahora a un hombre cuya mirada interior, cuidadosamente purificada por la gracia divina, no se haya dejado empañar jamás por el aliento emponzoñado de ninguna pasión. Este hombre no era quizá más que un aldeano iletrado y sin cultura, a quien bastaba la humilde enseñanza que recibía con sumisión de boca de la Iglesia. El cierra sus ojos corporales a la luz penumbrosa de esta tierra, y semejante a un cautivo, que saliendo del obscuro reino de las sombras viera por primera vez los dorados rayos del astro del día, este hombre, libre de las ligaduras de su cuerpo, es inundado por una luz deslumbrante y desconocida; es puesto en el foco de todas las ciencias y de todos los esplendores. Todas las figuras imperfectas que le impiden contemplar la verdad al descubierto son consumidas en el fuego de las claridades divinas. Las santas obscuridades de la fe se desvanecen; el cielo, la naturaleza, Dios, no tienen ya enigmas para este rey de la gloria.

En un abrir y cerrar de ojos, él capta el conjunto y los detalles de este palacio de la creación, devenido ahora su heredad y su dominio; con una simple mirada abraza su inmensidad, penetra las propiedades de los elementos, sus secretos y sus fuerzas íntimas; visita de un solo impulso con la velocidad del pensamiento, esas enormes esferas del firmamento que por su lejanía escapan a nuestro conocimiento y a nuestros cálculos. El árbol de la ciencia expone ante él, la rica colección de sus frutos, y él se nutre y bebe de esa fuente, fecunda por siempre jamás. Ya no experimenta ninguna sed de conocer, para él ya no hay más noche, ni dudas, ni curiosidades ni búsquedas.

¡Ah cómo envidiarán entonces a ese justo que en la tierra amó a Dios y se adhirió a la verdadera sabiduría, los sabios de este mundo que pasan su tiempo elaborando vanos sistemas y olvidan a Dios a fin de entregarse a especulaciones y a inútiles búsquedas!

El menor reflejo de los conocimientos que ahora posee ese justo, eclipsaría todos los conocimientos y todas las conquistas que hizo la Humanidad desde el comienzo de los siglos.

En esta vida, sucumbiríamos bajo tan abundante difusión de luz; el sistema según el cual estamos organizados sería destruido y nuestras funciones vitales suspendidas.

Y sin embargo, este conocimiento de los seres creados es menos que una gota de agua ante una ciencia de un orden superior.

El espíritu de los elegidos entra en comunicación con el mundo de los espíritus; ven la belleza de las almas bienaventuradas iluminadas por la semejanza divina, adornadas de la caridad y del cortejo de las

virtudes como de un vestido nupcial; ven a los querubines inflamados en sus divinos ardores, los principados y las dominaciones con sus fuerzas, los serafines munidos de alas inmateriales con las cuales se cubren ante la majestad del Cordero, y que sin ayuda de sonidos ni de la palabra sensible, mantienen entre ellos una conversación inefable. Sus cuerpos luminosos, sutiles e impasibles, no oponen traba alguna a la actividad de la inteligencia y al ejercicio de sus facultades [6].

Entonces os comprenderemos, ¡Oh misterio arcano de la Encarnación!, y veremos claramente cómo la naturaleza divina unida substancialmente a la naturaleza humana en la persona del Verbo ha coronado a esta naturaleza con la plenitud de sus prerrogativas y de sus esplendores y la ha exaltado por encima de todos los ángeles y de todas las jerarquías.

Entonces dejará de ser incomprensible para nosotros vuestra augusta maternidad, ¡oh Virgen María!, y unidos a los coros de los ángeles, os proclamaremos bienaventurada, bendiciendo los tesoros de santificación de vuestro corazón inmaculado.

¿Qué será entonces el contemplar de una sola mirada, todas las maravillas de Dios Altísimo, tanto en el orden de la naturaleza como en el orden de la gracia y de la gloria?

Será entonces cuando en medio de sus arrobamientos, los elegidos unirán sus cantos y dirán a coro: ¡Oh Dios mío, qué admirable sois en vuestras obras! ¡Ahora el universo ha devenido un templo donde se encuentran escritos en caracteres resplandecientes e indelebles, la excelencia y la sublimidad de vuestro Nombre! ¡Bendición, honor, sabiduría y fuerza a nuestro Dios por los siglos de los siglos!

El Cielo es el reposo de la inteligencia del hombre, pero también es el reposo de su voluntad y de sus afecciones.

Hemos dicho que allí amaremos a Dios, pero lo amaremos con ese amor con que El se ama a sí mismo.

Mas lo que a menudo nos espanta en esta vida y nos hace rechazar el Cielo con una especie de aversión y de angustia, es el hecho de que nos figuramos que en esa morada todos los apegos naturales de nues-

---

6 "Los espíritus puros tienen un lenguaje que sin ser sensible o corporal, es sin embargo muy inteligible; este lenguaje tiene lugar cuando el espíritu puro, por un acto de su voluntad, dirige su pensamiento hacia aquél de quien quiere que este pensamiento sea conocido. Ellos pueden así hablar a unos sin hablar a los otros, sin ser oídos o comprendidos por todos. El lenguaje angélico no parece ser otra cosa que la destinación o la canalización de un pensamiento, por un acto de la voluntad, hacia otro determinado espíritu que es entonces el único en conocerlo" (Petau, *De Angelis*, lib. Is., cap.XII, nº 7 et 11).

tro corazón desaparecerán, que serán como anonadados e invenciblemente extinguidos por la exuberancia victoriosa de ese amor del cual estaremos inflamados por el Creador (...) ¡Ah!, ¡todo el cristianismo protesta contra ese error!

¿Cómo la religión de Jesucristo, que condena con una voz tan severa nuestras ingratitudes, nuestros egoísmos y nuestras insensibilidades, pondría como condición para las recompensas celestiales la extinción de todas las nobles y legítimas amistades? ¿Cómo el amor mutuo del esposo por la esposa, del padre por su hijo, y de los cuales Dios hace un deber en esta vida, serían excluidos de los elementos de nuestra vida eterna? Esta Iglesia del Cielo donde todos nuestros sentimientos serán purificados y todas nuestras tendencias y nuestras aspiraciones naturales serán llevadas al más sobre humano grado de perfección, ¿estaría ella fundada sobre la ruina de todos los compromisos del corazón, de todos nuestros recuerdos y de todas nuestras relaciones de familia? ¡Dios no lo quiera!

Lo que enseñamos como cierto, es que en el Cielo *nos veremos y nos reconoceremos*. Tal es el testimonio y la voz constante de la tradición.

En África, San Cipriano, nacido en el paganismo y elevado luego de su conversión a la sede de Cartago, sintiéndose destinado al martirio, alentaba a los fieles a enfrentar la muerte como él y se las muestra como un don y una bendición del Cielo. "Apresurémonos pues", dice, y "corramos para ver nuestra Patria y saludar a nuestros hermanos, corramos allí donde somos esperados por un gran número de personas que nos son queridas; corramos allí donde somos deseados por una muchedumbre de parientes, de hermanos, de hijos que, seguros ya en su inmortalidad, guardan sin embargo la "preocupación, la solicitud de nuestra salvación. Vamos a verlos y abrazarlos..Y que alegría al mismo tiempo para ellos como para mí".

En los griegos, en Constantinopla, Teodoro Estudita, ilustre confesor de la fe, consuela a menudo a familias afligidas y así escribe a un padre de quien todos los hijos habían muerto: "Vuestros hijos no están perdidos, sino que permanecen sanos y salvos para vos, y cuando lleguéis al término de esta vida temporal, con gozo los volveréis a ver, de alegría plenos".

También él escribía a un hombre que acababa de perder a su mujer: "Habéis enviado ante Dios, precediendo, a una tan digna esposa. Y ahora, ¿qué debéis buscar? Debéis tratar de reencontrarla en el Cielo, en el momento querido por la Providencia (...) Sin duda en el Cielo, los esposos venidos de la tierra serán, ellos mismos, como "ángeles y no aspirarán ya a la voluptuosidad de los sentidos" (Mt. 22, 30). Pero gustarán los placeres siempre puros del espíritu, y como durante su exilio

terrestre fueron una sola carne, así en la gloria serán un solo corazón y una sola alma, en las delicias de una unión renovada que no tendrá fin".

En el cielo se verá y se reconocerá; en el cielo se amará.

Es verdad que en esa morada dichosa, la fe se desvanecerá al sol de las grandes realidades; los habitantes de la Jerusalén celestial, en posesión de su término, no tendrán ya necesidad de ser sostenidos por las alas de la esperanza; pero la *caridad* en su plena expansión, resplandecerá como una gran reina en toda su potencia perfección (I Cor. 13, 8. 13).

Todos los objetos y todos los motivos que seducen aquí abajo nuestros corazones y suscitan el amor, obrarán con una intensidad mil veces más grande y sin hallar ningún obstáculo, sobre el corazón de los elegidos.

En esta vida nuestros corazones son cautivados por la belleza, por los atractivos sensibles, por las cualidades eminentes del espíritu y del corazón; sin embargo, la vivacidad del sentimiento que nos impulsa a unirnos a un ser admirado, va debilitándose cuando descubrimos en él imperfecciones y defectos (...) Pero en el Cielo reencontraremos a nuestros amigos sin defectos, sus rasgos serán más radiantes que el cielo más puro; ellos estarán dotados de una amabilidad y una gracia que atraerán forzosamente y para siempre nuestros corazones.

En esta vida, el amor es también efecto de la gratitud y nuestros corazones se inflaman al recuerdo de los beneficios y de los favores recibidos. Mas sólo en el cielo conoceremos la extensión y el precio de las gracias de toda clase con que nuestros bienhechores nos han colmado. Entonces el hijo leerá todos los tesoros de gracia, de solicitud, de ternura, encerrados en el corazón de su madre. Sabrá que ante Dios, es a las lágrimas, a las oraciones y a los suspiros de esta madre que él debe su salvación. "Oh madre mía", dirá él: "Os amaba antaño porque me habíais dado una vida terrena y porque me habíais dispensado el alimento y los cuidados que requiere la infancia; ahora os amo con amor mil veces más tierno, a causa de la vida eterna que he recibido y sin la cual la primera hubiera sido para mí un don funesto, una fuente de calamidades y torturas".

Nuevas y dichosas Mónicas, ¡cuán grandes serán vuestros triunfos y vuestros gozos, cuando os veáis rodeadas de toda una corona de hijos, a los cuales habéis procurado la gloria después de haberle procurado la existencia!

Entonces, padres cristianos, no se ignorarán más vuestros callados sacrificios, vuestro silencioso coraje, vuestra heroica constancia en consolidar el espíritu de vuestros hijos con la fuerza del ejemplo y en elevarlo noblemente con un laborioso cultivo.

Entonces, oh amigo, se conocerán vuestras industriosas ingeniosidades, vuestros piadosos ardides para apartar al amigo del vicio o de la irreligión y para sorprender con inocentes cebos a una alma objeto de vuestras santas codicias. Entonces, oh amigo, os bendeciremos, reanimaremos la vivacidad de nuestros recuerdos por medio de ardientes efusiones y pagaremos la deuda de nuestros corazones por medio de una gratitud eterna.

En fin, el amor que despierta en nuestros corazones el recuerdo de los beneficios, o el atractivo simpático de las cualidades naturales, tiene la costumbre de sostenerse y retemplarse, por medio de la familiaridad y el intercambio mutuo de impresiones y pensamientos. Ahora bien, ¿cómo deciros el trato indecible en el que los elegidos abrirán su propio corazón, esa conversación formal e íntima en que en todo instante, con su lenguaje celestial, ellos se comunicarán las emociones embriagadoras de su corazón?

En esta vida cuando escuchamos conversar a espíritus superiores, espíritus madurados y enseñados por la experiencia y por altas meditaciones, perdemos la noción del correr de las horas bajo el hechizo y la fascinación de sus palabras. Sentados junto al hogar en las largas veladas de invierno, cuando cae la nieve en tanto sopla y brama el viento, nosotros, en suspenso, la mirada alerta, escuchamos sin cansarnos al navegante llegado de costas lejanas, o al guerrero que nos relata los peligros de un largo asedio, y las mil figuras de la muerte ofrecidas a él en el azar de las batallas. Con cuánta más fascinación, sentados al gran hogar de nuestro Padre Celestial, escucharemos el relato que nos harán nuestros hermanos de sus tentaciones, tan seductoras y multiplicadas, de los asaltos que libró contra ellos el Infierno y de los cuales triunfaron; no nos cansaremos de escuchar esas victorias, logradas bajo la sola mirada de Dios, victorias más gloriosas que la de los conquistadores; escuchar esas luchas sostenidas en el silencio contra los desfallecimientos de la carne y el tumulto de los propios pensamientos; admiraremos entonces sus esfuerzos y su generosidad heroica; sabremos por cuántas peripecias e inciertos lances, la gracia del espíritu de Dios, mediante impulsos tan fuertes como dulces, los han conducido al puerto del reposo y han hecho servir hasta sus yerros y sus caídas, a la confección e incremento de sus coronas, incorruptibles y eternas. ¡Ah!, habrá allí inagotables temas para conversaciones cuyo interés y encanto no se agotarán jamás.

Es verdad que la gloria y la felicidad de los elegidos serán graduadas según sus méritos y que ellos diferirán en belleza y grandeza, como difieren las estrellas del cielo en dimensión y en claridad [7], pero no por

7 "En la casa de mi Padre hay muchas moradas" (Jn. 14, 2). Uno es el esplendor del sol otro, el de la luna, otro el de las estrellas; pues en esplendor se diferencia estrella de estrella. Así sucederá también en la resurrección de los muertos (Cor. 15, 41).

ello, la unión, la paz y la concordia reinarán menos en estas innumerables falanges donde los rangos inferiores cooperan con los más elevados, al reposo y la armonía de todo el conjunto.

Los elegidos no tendrán entre ellos sino un solo corazón. Su único vínculo ya no será la fuerza o el interés, sino la caridad.

Formando un solo cuerpo cuya cabeza será Cristo, devenidos piedras vivientes de un mismo edificio, participarán todos de un mismo gozo y de un mismo amor. Cada uno será rico con la riqueza de todos, cada uno vibrará con la dicha de todos. Y lo mismo que la creación de un nuevo sol duplicaría el fuego que abrasa el aire, así cada nuevo sol de la ciudad de Dios ampliará con toda su felicidad y con toda su gloria la medida de nuestra propia beatitud. Y así como espejos enfrentados no se empobrecen por la mutua emisión de sus rayos, sino que las imágenes se multiplican y cada uno de ellos refleja a su vez la luz y los objetos reflejados en el otro, así cada elegido reflejará sobre todos los otros la irradiación de sus propias claridades.

El Apóstol reflejará sobre el ángel la gracia de la palabra que él ha recibido, y el ángel reflejará sobre el apóstol su ciencia y los tesoros de sus más vivas iluminaciones. El profeta reflejará sobre el mártir la gracia de sus visiones, y el mártir coronará al profeta con sus palmas y sus trofeos. Las bellezas y las gracias inmaculadas de las vírgenes se reflejarán sobre el rostro del penitente y del anacoreta, ajado y desbastado por los ayunos y las maceraciones, y el pecador convertido hará resaltar con más brillo el mérito y las prerrogativas de la inocencia conservada en su integridad.

No habrá lugar allí para la competición y la envidia. Cada uno de los elegidos recibirá el complemento de su bien personal del bien de sus hermanos; leeremos en su alma tan claramente como en la nuestra.

"Dichoso Cielo", dice con respecto a esto San Agustín, "donde habrá tantos paraísos como habitantes, donde la gloria nos llegará por tantos canales como corazones haya para interesarse por nosotros y amarnos, donde poseeremos tantos reinos como monarcas haya asociados a nuestras recompensas". *¡Quot socii, tot gaudia!* (Tantas alegrías, cuantas compañías).

Tales son las alegrías del Cielo. Decimos que ellas son alegrías puras. En el cielo el pecado está excluido para siempre. Los elegidos ya no son susceptibles de cometer ni la sombra de una falta o de una imperfección. En la Sagrada Escritura la vida eterna es llamada inmarcesible, incorruptible, *aeterna, inmarcessibilis, incorruptibilis*.

Estas expresiones serían inexactas, si los santos pudieran decaer, y esta sola perspectiva bastaría para alterar su dicha.

En nuestra condición mortal, es raro que nuestras alegrías más puras y más santas, no encierren una mezcla de complacencias y de satisfacciones egoístas. El alma que se siente dichosa, se repliega al interior de sí misma para mejor gozar; gusta así una sensación más viva y más condensada de la vida y se distrae en mayor o menor medida, del pensamiento de Dios, el único que debería poseerla y colmarla.

Por esta razón, los santos experimentaban una especie de inquietud y turbación en medio de las prosperidades; sabían que en esta vida, los placeres más honestos, las alegrías más legítimas y más dulces, tienen siempre para el alma cristiana, algo de enervante y corruptor (...) Pero, en el Cielo las delicias de la gloria, lejos de retener a las almas en el límite de lo meramente humano, las elevan y espiritualizan. La impresión de la felicidad no es distinta en ellos de la impresión de Dios. Las armonías que escuchan, la luz que los inunda, los perfumes que respiran, no son otra cosa que la virtud de Dios haciéndose sentir eficazmente en su olfato, en su oído, en su vista (...) y en lugar de replegarse, por un sentimiento demasiado personal, a las potencias inferiores de su naturaleza, se lanzan a ese Dios que los embebe con su plenitud por todos los sentidos y por todos los poros de su ser.

El clamor de la alegría se confunde en sus labios, con el clamor de la adoración y el reconocimiento. Ellos no dicen ya con los discípulos carnales: "Es bueno estar aquí" (*bonum est hic nos esse*), sino que ellos claman: "Santo, Santo, Santo, es el Dios Omnipotente".

Cosa sorprendente, ¡el Cielo es de alguna manera, lo contrario de la tierra! Aquí abajo el hombre se restaura y se templa, en cuanto a la dignidad y el valor moral, en el sufrimiento y por el sacrificio; en el Cielo es a la inversa: el hombre se perfecciona y se deifica en el torrente de las voluptuosidades del que él abreva.

Las alegrías del cielo son alegrías puras y duraderas. Inmaginaos en la tierra un hombre como Salomón, un hombre cuyos deseos serían satisfechos en su totalidad: tiene fortuna, juventud y salud; su corazón encuentra su contentamiento y su reposo en la presencia y compañía de seres sensibles y admirados. Todos los encantos se reunirían para colmar de felicidad este hombre. Y sin embargo, hay horas en que su alma está afligida por la tristeza y torturada por temores (...) El se dice a sí mismo: mi felicidad es fugitiva.

Cada día que pasa se lleva un jirón de ella y pronto no existirá.

Pero en el Cielo, la felicidad es estable; los elegidos, confirmados en gloria, son inaccesibles al temor. Los siglos sucederán a los siglos sin disminuir su felicidad, sin extender sobre su frente ni una sola nube de tristeza. La certeza de poseer eternamente los bienes que les son queridos, centuplica su dulzura. Qué motivo de júbilo cuando después de

millares de siglos transcurridos, considerando en la lejanía del pasado el día en que hicieron su ascensión triunfante, ellos digan: Nada es todavía pasado, es hoy que yo reino, es hoy que estoy en posesión de mi dicha y la poseeré tanto cuanto Dios sea Dios, es decir: ¡siempre, siempre, siempre!

Las alegrías del Cielo son alegrías duraderas que no están sometidas a ninguna sucesión.

Los elegidos, en el Cielo, no son cautivos del tiempo: su nueva vida no es vivida por horas mensurables. Ya no hay para ellos pasado ni porvenir, sino que viviendo de la vida de Dios, ellos están fijos en un perpetuo presente.

Sobre esta tierra, nuestras alegrías son sucesivas, los placeres y las impresiones que experimentamos ayer, no son las que experimentamos hoy. La dicha no nos viene sino *gota a gota*. No le es dado a ningún hombre el recoger y acumular en un instante las felicidades de un día, menos aún las de toda una vida. Pero en el Cielo, Dios no se da con medida, El se entrega todo entero en la inmutable e indivisible simplicidad de su esencia.

Desde el primer instante de su incorporación a la vida divina, la felicidad de los santos es perfecta y consumada. Y así como el porvenir no traerá ninguna disminución de ella, así ellos no echarán de menos nada del pasado. En el Verbo de Dios iluminado por infinitas claridades, ellos ven los acontecimientos que se cumplirán en mil años, así como también nítidamente los que se han cumplido hace mil siglos.

En cada instante, dice San Agustín, ellos experimentan como un sentimiento de alegría infinita. En cada instante absorben, tanto como ello es permitido a seres creados, la capacidad de la virtud divina. En cada instante la Eternidad les hace sentir el peso acumulado de sus embriagueces, de sus dilectaciones y de sus glorias.

Un día, San Agustín describía a su pueblo de Hipona las maravillas de la ciudad de Dios, y lo hacía con una voz llena de emoción, con esa elocuencia de oro alimentada en la fuente de la Escritura, y que hacía creer que era un ángel y no un habitante de la tierra el que hablaba. La asamblea, impresionada y fascinada, se sentía como transportada a esas fiestas de la Eternidad de las cuales él les trazaba una tan sobrecogedora pintura; la Asamblea tenía como una visión de ese día en que el Señor adornaría las frentes fieles con un laurel inmarcesible. De pronto su emoción fue tan fuerte que la asamblea estalló en gemidos, en gritos de admiración, en lágrimas que corrían de todos los ojos.

Se olvidó el respeto debido a la majestad del recinto sagrado y el silencio exigido por la presencia del orador y cada uno clamaba en alta voz, por aquel día en el cual, lejos de toda aflicción, uno bebería a

largos tragos las aguas de la verdad y de la vida. Cada uno temblaba temiendo que, vencido por su debilidad, extraviado por las seducciones, quedara uno frustrado en la consecución de la visión bienaventurada; por todas partes resonaban, en el lugar sagrado, estas palabras: ¡Oh bello Cielo!, ¿cuándo te veré?, ¿seré yo lo bastante insensato como para preferir a Ti, los placeres y la fortuna de un día? ¿Quién no consentiría en adquirirte aun al precio de los sacrificios y los trabajos más duros? San Agustín, interrumpido por estas exclamaciones y por estos suspiros, asombrado del efecto producido por sus palabras, no estaba menos emocionado que la asamblea (...); él quería proseguir, continuar la descripción que había emprendido del cuadro de la Jerusalén celestial, pero los sollozos de su auditorio y su propio enternecimiento ahogaron su voz, y sus lágrimas mezcladas a las de su pueblo, formaron como un río para llorar las tristezas del exilio y la lejanía de la patria bienamada.

¡Oh santo obispo! ¡Cómo querría tener yo en mis labios vuestros patéticos acentos! ¡Quién nos diera el haceros revivir! ¡Oh edad de oro de la primitiva Iglesia, en que el atractivo de los bienes invisibles y las promesas de la vida futura ejercían una tan viva impresión en las almas!

Si nuestras palabras no tienen la virtud de abrir la fuente de las lágrimas, que al menos vuestro recuerdo, ¡oh ciudad de Dios! y vuestra esperanza, eleven nuestros deseos; que ellos pongan un freno y sirvan de contrapeso a nuestras aspiraciones groseras, al atractivo de esas mil avideces inferiores y que nos corrompen!

¡Ah!, nosotros amamos el poder y la gloria y querríamos hacernos presentes y señorear en todo lugar; ¿por qué entonces faltar a la nobleza de nuestro destino y abdicar al imperio inmortal que Dios nos prepara?

Amamos el placer y el gozo; confesamos que la vida nos sería intolerable si los afectos y la alegría no atemperaran la desgracia y la amargura; ¿y por qué entonces, desdeñar la única verdadera dicha, querer que la fuente de todo placer y de todo gozo se agote, para nosotros, con la vida presente?

Que los hombres que dirigen todas sus esperanzas a las cosas de la tierra, pidan a la naturaleza el tributo limitado de sus dones; que busquen sus gozos y sus glorias en el perfeccionamiento indefinido de la materia, que se estimen dichosos porque mil manos trabajan para servirles, que mil máquinas y mil instrumentos estén en funcionamiento para traducir en obras y ejecutar sus concepciones y sus fantasías...

"Estos bienes –dice S. Gregorio Magno– se empequeñecen, estos objetos pierden su poder de ilusionar y se hacen despreciables cuando se considera la naturaleza y la inmensidad de las recompensas que nos son prometidas; los bienes de la tierra comparados con la felicidad de

lo alto dejan de parecer ventajosos, y ya no constituyen sino un peso y una dolorosa servidumbre. La vida temporal, frente a la vida eterna no merece el nombre de vida sino el de muerte" (Homilía 37, sobre el Evangelio).

Pero habitar la ciudad de lo alto, ser incorporado a los coros angélicos, asistir al Trono del Eterno en consorcio con los ángeles, estar rodeado de una luz incircunscrita, poseer una carne espiritual e incorruptible, eso es no habitar más en la debilidad y la servidumbre de la carne mortal, sino haber alcanzado la realeza y la abundancia de la vida en la carne definitiva.

¡Ah!, si nuestro espíritu se inflama al pensamiento de tantas riquezas y magnificencias, si él aspira a volar a los lugares donde la dicha es sin límites, recordemos que las grandes recompensas no se adquieren sino por grandes combates, y que nadie será coronado si no ha combatido valientemente (Tim. II 5). Regocijémonos pues con el profeta de la palabra que nos fue dicha "Yo iré a la casa del Señor" (Ps. 121, 1), pero que nuestros corazones no se dejen entrampar por los seductores atractivos de las cosas sensibles, que nuestros pies estén siempre firmes y alertas, expectantes de vuestros celestes atrios, oh Jerusalén (ibid).

Jerusalén que estás construida como una ciudad, ¿cuándo asistiremos a vuestras suntuosas solemnidades, cuándo seremos unidos a esa piedra angular que es el fundamento, la fuerza y el vínculo de nuestro edificio?

Ya tribus innumerables, legiones de apóstoles, de profetas, de mártires y de vírgenes, de justos de toda condición y estado, han franqueado los umbrales de vuestro recinto. ¡Qué envidiable es su suerte! ¡Ellos están libres de nuestras tentaciones, dificultades y miserias! (ibid).

Sentados sobre tronos que ellos mismos se erigieron, ellos han construido sobre la verdad y la justicia. Fieles y consagrados a su jefe hasta morir, han merecido participar con Él la heredad de la casa de David.

He aquí la única ambición que nos es permitida; todo lo que no es Jerusalén es indigno de nosotros; no pedimos más que los bienes y la paz que ella encierra. No pensemos más que en el Cielo, no busquemos más que el Cielo, no atesoremos más que para el Cielo, no vivamos sino en el Cielo. (ibid)

Unos instantes todavía y todo aquello que debe tener fin, no existirá; algunos esfuerzos más y habremos llegado; algunos combates aún y alcanzaremos la corona; algunos sacrificios todavía y estaremos en Jerusalén, donde el amor es siempre nuevo y donde no habrá otro sacrificio que el de alabanza y alegría.

LA REVANCHA DE LUCIFER

Thomas Molnar

LA desaparición del comunismo de nuestro firmamento, como un meteoro lento pero devastador, no anuncia en manera alguna el fin de los sistemas utópicos. Éstos se suceden desde hace mil años, excrecencias lógicas del mensaje cristiano de salvación, pero que en la mente de los pensadores de la utopía se muestran como una salvación colectiva, que tiene lugar en el interior de la historia, ella misma metamorfoseada en un paraíso feliz y permanente. Somos testigos de utopismos postmarxistas, dimensionados según la envergadura de los pensadores que se interesan por formular una sociedad de hombres perfeccionados, o bien, si el individuo se revela resistente y sumergido en los viejos modelos, una sociedad cuyo mecanismo funciona sin fisuras. Quizás la última utopía, la más reciente, es el proyecto de Fukuyama quien, a la inversa de Marx pero prosiguiendo su impulso, ve en el horizonte el esbozo de un planeta de sociedades liberales-capitalistas, calcadas evidentemente sobre el modelo norteamericano. Esta red de utopías liberales sería próspera, sus miembros entrarían en una comunicación permanente, serían felices y no tendrían ninguna razón para modificar sus intereses, funcionamiento y objetivos. En efecto, la perfección pone fin a todos los proyectos humanos. Como me lo ha dicho otro utopista, compatriota de Fukuyama, el sociólogo George Gilder, en la cumbre de la evolución industrial-tecnológico-capitalista se encuentra, entre otras realizaciones, el televisor a tal punto miniaturizado que se pone sobre la uña de un dedo, y desde allí difunde programas de alta cultura. Imagínese Ud., me dijo, que 24 horas sobre 24 tendría en la punta del dedo las palabras de los más grandes sabios, las composiciones de los mayores músicos...

Este sueño, o mejor una pesadilla, es idéntico al de Marx, de Trotsky, del Abbé de St.-Pierre, todos miembros de la sociedad industrial, y algunos ya en el umbral de la sociedad comunicacional de la que Gilder no da un ejemplo. Es decir que cada época, según el eje de su pasión mayor, imagina su utopía en términos nuevos: una super-Iglesia de iguales en la Edad Media, el hedonismo puro pero erudito en el

Renacimiento (Rabelais), luego los sistemas mecanizados de la edad moderna en que la ciencia aplicada seduce los espíritus de Bacon y de Descartes, hasta los tecnócratas de Bruselas, etc. Sin embargo, si las modalidades de la utopía cambian de un pensador a otro, el fondo común y los fines que se intentan alcanzar permanecen notablemente los mismos. Pareciera que hubiese, escondida en el hombre, una *pasión racionalista* enmascarada bajo toda clase de virtudes y apariencias de virtudes. Una ilustración entre mil. Saint-Just veía el ideal de la revolución en los desfiles de los días de fiesta donde cada categoría: niños, ancianos, trabajadores, etc., llevaría un uniforme de colores diferentes. La manía utópica se manifiesta ya en este cuadro: dividir la población en grupos distintos, obedientes, manipulables, sobre todo siempre los mismos. ¿Esteticismo exhibicionista? Sí, eso también, ver si no los falangsterios de Fourier, las máquinas para vivir de Le Corbusier, los arquitectos (marxistas) de Brasilia. Pero también el cuadro de las masas bajo el orden inmutable de las leyes, el dominio de algunos sobre las masas de una u otra manera gulaguisadas. Contemporáneo de Saint-Just, el marqués de Sade concebía de una manera un poco diversa el fin de la revolución, si bien en el mismo espíritu utópico: el derecho de cada libertino de tener a los niños, e incluso a los bebés, a su disposición sexual. Estos dos hombres acabaron mal, Saint-Just guillotinado, el marqués recluido entre alienados. Pero ¿qué decir del doctor Delgado, nuestro contemporáneo en los Estados Unidos, que quería operar todos los cerebros y meter en ellos electrodos para hacerlos pensar según la norma? Qué decir de F.B.Skinner, psicólogo norteamericano, cuyo programa era: "Denme un recién nacido, yo haré de él lo que usted quiera".

Algunos rasgos del utopismo se presentan ya de una manera bastante clara. El proyecto de reducir la diversidad de la creación al mismo modelo único (en la arquitectura, en el matrimonio, en el funcionamiento psíquico); de acaparar la omnipotencia (del experto, del controlador, en Huxley; del bienhechor, en Zamiatine; del Big Brother, en Orwell; del Padre del Pueblo, en Stalin, Mao, Castro, Pol Pot) sobre los súbditos; y esto con el fin de hacerlos felices. ¿Qué felicidad? La de poder conformarse a lo que Dios, o la Naturaleza, o las Leyes de la geometría, el estado actual de la Ciencia, las Leyes de la evolución, etc., etc., exigen de nosotros, seres humanos por el momento imperfectos, truncos, mutilados de la plenitud de nuestro desarrollo. En una palabra, la utopía nos aportará el ideal suprahumano sólo conocido por los super-sabios, como Teilhard de Chardin o los gurúes de la New Age. Entre ambos, una extraordinaria variedad de profetas, de *gnostikoi*, de expertos, de tecnólogos, y de charlatanes "sinceros" como Thomas Munzer en Muhlhausen en 1525 o Waweh Koresh en Waco en 1993.

Al mismo tiempo que la felicidad, los artífices de la utopía creen en su propia bondad, en el amor que tienen al pueblo y a la humanidad



***Virgilio y los diablos*, Gustave Doré (La Divina Comedia, Infierno XXI, 72)**

toda. ¿En qué consisten esta bondad y este amor? Ante todo, se trata de nociones exactamente invertidas por el principio utópico. Hacer la felicidad de otro no es lograr que la felicidad se instale en él. La felicidad en la utopía es también hacerlo coincidir, por el miedo y la coerción, la uniformidad y la disciplina absolutas, con el ideal en tanto que única medida de la comunidad. Siendo el ideal el hombre total y totalitariamente manipulado, la educación de la felicidad quita los rasgos humanos que obstaculizan dicho ideal. Antes que nada, las *pasiones*, porque ellas traban la calculabilidad y la mecanización. Pues bien, las pasiones se expresan por una gama que se estira hasta el infinito; los dirigentes de la utopía excluirán la familia, "núcleo de pasiones egoístas", el matrimonio, la educación de los hijos por obra de personas que no sean los filósofos (Rousseau, Rudolf Steiner, John Dewey), la Iglesia, las asociaciones privadas. Por lo mismo, el amor se redefine como la "solicitud mortal" de Sartre que autoriza a *los buenos agentes* a eliminar, a matar a los recalcitrantes. En nombre de la felicidad y del amor. Adviértase la profundidad, del pensamiento orwelliano que impone la *novlangue* en la utopía de 1984: las significaciones invertidas en que el amor quiere decir odio, la felicidad la tortura, etc.

El utopismo significa todo un universo dado vuelta por pensadores que meditaron en el universo tristemente real, encontrándolo, más que defectuoso, presa del mal absoluto, y que proceden, impulsados por el espíritu de geometría de que habla Pascal, a la re-creación del hombre. Ayer se lo intentó por medio de una fe religiosa re-formada, hoy con la ayuda de la tecnología. Pero se trata siempre de una reconversión total, en última instancia, de una revancha luciferina. La tarea es enorme, por lo que no hay que extrañarse que entren en ella múltiples factores. El pensador utópico cree haber puesto la mano sobre el mecanismo de la historia, de modo que trata de controlarlo. Esto se llama dominar lo imprevisible (¡el imprevisible número uno es la pasión!) reduciendo las opciones, subordinándolas a la decisión de una agencia infalible, científica, todopoderosa. Todos los pesos son, así, calculados, programados, impuestos. Ahora bien, una vez controladas las pasiones, el ser humano no tiene ya necesidad de libertad. La libertad, ¿para hacer qué? preguntó Lenin, en orden a reducir la masa rusa a una fábrica gigantesca en la que el trabajo, el tiempo libre, el amor y la literatura serían controladas por los órganos del Partido, llenos de solicitud mortal por el ciudadano.

En este punto, el pensamiento utópico toca, a su manera retorcida, el suelo de la realidad. La pasión humana es ambigua, busca la libertad de expandirse (aunque se lleve una existencia encogida), pero teme también dicha libertad. El gran Inquisidor de Dostoievski juega justamente con las dos cartas; sabe que entre la libertad y la seguridad (una seguridad bajo tutela) el hombre duda, y a menudo elige la segunda. Tocqueville lo vio bien antes del Gran Inquisidor, el decir que la democracia conduce al Estado tutelar, mientras el espíritu público queda satisfecho con la ilusión de haber elegido libremente a sus tutores. En resumen, el hombre tiene miedo de sus propias elecciones y acoge favorablemente al que le dicta cuáles deban ser sus movimientos. Alexandre Zinoviev hizo justamente de este rasgo humano materia de su previsión, que se reveló pesimista y no fundada en la realidad soviética, de que el comunismo concuerda con la pobre naturaleza humana, que busca ser protegida de las vicisitudes de la vida.

El control absoluto que se ejerce sobre el ciudadano neutraliza ese temor de la libertad. Se tiene así garantizados el presente y el futuro, pero conviene con todo volver a escribir y volver a interpretar el pasado para que las otras dos dimensiones de la temporalidad encuentren su significación y explicación. El resultado filosófico es una construcción impresionante desde todos los puntos de vista, como se ve, por ejemplo, en el esquema joaquimita: al comienzo de la historia, el reino del Padre (mandamientos, severidad), luego el reino del Hijo (salvación, amor), finalmente el reino del Espíritu Santo, concretamente de los monjes (igualdad, etc.). Esta estructura tripartita parece estar, por lo de-

más, profundamente enraizada en la reflexión cristiana y post-cristiana, y es ampliamente utilizada en los proyectos utópicos, calcados finalmente sobre el mismo paradigma.

El filósofo Augusto del Noce, recientemente fallecido, elaboró una teoría según la cual el comunismo, incapaz de realizar su sistema en Rusia, ve su modelo acabado en el mundo occidental. Hemos constatado a propósito de Fukuyama que lo que el profesor italiano entendía por comunismo no es forzosamente la doctrina marxista pura, y menos aún el "socialismo", sino lo que nosotros hemos descrito como *utopismo*. Socialismo o libre mercado, planeta tecnológico o universalización de los derechos del hombre (con miras a alcanzar la felicidad de la humanidad), nadamos en plena utopía: lo imprevisible eliminado, conducta humana calculable, manipulación biogenética para producir el ciudadano ideal, sellar el porvenir por la pre-programación, y sobre todo y siempre poner fuera de la ley a las pasiones, he aquí los rasgos carecterísticos de la utopía que gana rápidamente a los países occidentales. No es tal o cual doctrina económica lo que nos salvará, porque la *sociedad industrial* posee ella misma un parámetro utópico cuando su lógica culmina en la robotización del hombre, tanto bajo el capitalismo como bajo el socialismo. El primero, por ser más eficaz, nos conduce allí más rápidamente, y en el camino brilla con mil fuegos de artificio, siendo cada uno de ellos una promesa pesadillesca, a la manera de la de George Gilder y de su cultura el borde de las uñas.

A fin de cuentas, el utopismo es el precio que pagamos por la salvación mediante Jesucristo, no existiendo la utopía ni en el Islam, ni en el Budismo. El paraíso del primero son los sueños mediocres del hombre que quiere satisfacer sus sentidos; el nirvana del segundo es la reabsorción de la individualidad (*atman*) en el todo impersonal (*brahmán*). Según los Judíos, el mesías reforzará y consumará la primacía de Jerusalén sobre la humanidad, pero el Antiguo Testamento no insiste en un cambio esencial del hombre. La Ley, ya venerada y practicada, no tendrá justamente necesidad de super-controladores distintos de los rabinos que llevan una vida sin reproche.

Otra cosa pasa con el cristianismo. La presencia en carne de Dios entre los hombres ha desencadenado, por así decirlo, dos corrientes. Una es la tentación de imitar a Cristo por intermedio de la auto-divinización, corriente muy fuerte en la Iglesia de Oriente, es decir, allí donde el pensamiento de Platón permanece profundamente enraizado en el humus la fe y de la ontología. Esta corriente es responsable del misticismo floreciente y bautizador de civilizaciones, pero también del misticismo falseado de Thomas Munzer y David Koresh. La fuerza de persuasión, o, por mejor decirlo, la pasión de la mística, falseada, encuentra inevitablemente sus canales en la caricatura de la religión cristiana y en la

auto-amplificación (inflación pseudo-espíritual) del gurú (New Age, televangelismo americano, sectas de toda especie).

La otra corriente atribuible, a fin de cuentas, a la Encarnación, es la que se refiere a lo que estamos tratando. La Encarnación ha dividido la historia en dos; grande es la tentación de "quemar etapas" y declarar que la etapa terminal no es el cristianismo sino una variante post-cristiana, sea en nombre de Cristo o de otro personaje crístico. La comunidad reunida en torno a este personaje se proclama la Iglesia verdadera, con un programa extraído no del Evangelio, ello es evidente, sino del estado de cosas actual: la miseria del hombre y la ideología laica dominante. En el sistema marxista, la miseria del hombre se traduce por "explotación del proletariado" y la ideología dominante se llama "la marcha hacia la sociedad sin clases", por tanto, la lucha de clases. En los otros sistemas utópicos, los términos y denominaciones cambian, el impulso de base permanece. Se trata, en último análisis, de corregir enteramente la religión cristiana, de purificarla (gnósticos, cátaros, puritanos) de las pasiones, de los intereses, de los poderes, de las estructuras institucionales. La "nueva Iglesia" recae, ay, en Mulhausen y en Waco, en defectos aún más grandes, el nuevo Jesús y su comunidad adoptan la ideología, el sexo, la violencia, la utopía.

Siendo esto así, ¿cómo se presenta el Occidente del que decimos que se convierte al utopismo? Hemos recordado la robotización, los hábitats divorciados de la naturaleza, la sloganización que hace al hombre inarticulado y su psiquismo primitivo, las fórmulas inhumanas y privadas totalmente de sentido, la masificación de las mentalidades, la novlangue obligatoria y que enmascara lo real. Tantas piedras llevadas al edificio del demonio. Sin embargo, no caigamos en un utopismo al revés, no digamos que todo lo que sucede es ilegítimo y nos toma de improviso, que sólo nuestro juicio posee validez histórica. El destino humano no está redactado de antemano; en una palabra, no tengamos el mismo "terror de la historia" que los que adhieren a la utopía, que quieren detenerla, fijarla, rodearla de leyes uniformes.

Se lee en muchos autores desde hace aproximadamente cuatro siglos –de la modernidad– que la historia es unilineal (herencia del cristianismo), lo que debe ser considerado como progreso, y que el progreso conoce etapas inexorables: filosofía cartesiana, inventos mecánicos, un planeta sujeto a la ciencia, a la industria, a la tecnología. Conforme a este programa cósmico, el hombre subyuga a la naturaleza, el espacio, y luego, lógicamente, su propia naturaleza. En adelante vivirá en la "aldea electrónica global", cada vez más identificado con su prójimo, lo que entraña la colectivización de los cuerpos y de las mentalidades, finalmente el gobierno mundial y las leyes sofocantes, consecuencia lógica de la masificación. El pre-programa de la ONU, la Europa unida,

"la injerencia humanitaria", las grandes zonas sometidas a las decisiones, en suma, benéficas de parte de las empresas transnacionales.

Dicho de otra manera, la utopía se prepara en todos los escalones y sobre el conjunto. Se elige el sexo del niño, se desquicia la familia y los géneros, el estudiante es rodeado de ordenadoras, el empleado cede a las "generaciones" de las máquinas nuevas, se practica el aborto y la eutanasia, se habita en los cubos de hormigón, uno se traslada con la ayuda del ascensor, del auto, del subterráneo, del avión, de navíos espaciales, sin tocar el suelo. El lavado de cerebros es utilizado por doquier so pretexto de educación, información, política, coloquios internacionales. Autores distintos de los que citamos más arriba, critican esta actualidad y esta perspectiva; en efecto, parecemos haber superado la etapa en que la utopía se acantonaba en una literatura tímida y avanzaba enmascarada. Hoy vivimos en plena utopía realizada, como en la obra de Huxley, de Zamiatine, de Orwell y de otros, todo junto y a la vez. Allí incluido el fin de *1984,* donde se ve algunos ancianos ya domesticados, pero libres por el capricho del Big Brother como para reunirse en un pequeño *square*, bajo un único banano, para jugar al ajedrez, acordándose de su pasado ya "pre-histórico". Disponemos poco más o menos de la misma libertad.

Lo que de ello nos separa, sin embargo, es la creación extremadamente rica de la naturaleza humana por Dios. Mientras la ciencia más explota la complejidad siempre insospechada del cuerpo de un simple insecto o microbio, más debemos decirnos que el ser humano y sus comunidades tienen, ellos también, reservas mucho más inagotables. Por lo demás, la historia da testimonio de ello: los imperios se desploman, los sistemas se hacen polvo, se crean sociedades, las civilizaciones se despiertan de su sopor, los poderosos y arrogantes ven que se les arranca sus máscaras. Concretamente, en la actualidad, nuestra utopía vacila, sus ciudadanos sienten pánico detrás de su coraza tecnológica, estallan guerras, los pueblos se defienden, o sucumben. La fragilidad de nuestra utopía hace grotesco su orgullo. Una, dos, tres civilizaciones esperan en la próxima esquina para saltarnos encima, armados con instrumentos distintos de nuestros ordenadores y video-casseteras; una nueva, de premisas inéditas pero incorporando algunas de las nuestras.

Albert Camus, humanista típico de nuestra modernidad pero hombre todavía razonable y decente, se lamentaba de que el hombre no supiese construir más que ruinas futuras, y en esto vio la vanidad de nuestra existencia de Sísifo. Nosotros, por el contrario, pensamos que es la voluntad sabia del Creador: cuando el hombre llega a la cumbre de su arrogancia y busca aún otra cumbre para escalar, una super-utopía, Dios grita ¡alto! Como lo hizo en Sodoma. Más tarde, Moisés fue convocado para recibir las tablas de la ley. La historia continúa...

EL ESTATUTO DE LA IMAGEN EN EL ARTE BIZANTINO

P. Egon Sendler S. J.

CUANDO se trata del arte religioso figurativo, del arte del icono, puede parecer extraño hablar de un "estatuto". ¿Qué quiere decir "estatuto", en este caso? Numerosas publicaciones tratan sólo del contenido, la evolución o la historia del arte. Asimismo, si la preocupación es presentar la obra en su contexto, es difícil hablar del estatuto de la imagen cuando sólo se trata de una obra o de una escuela de pintura, en una época determinada. Para comprender qué quiere decir "estatuto", es necesario considerar una continuidad, tanto en el orden religioso como en las estructuras históricas. Un estatuto existe donde hay un orden de valores en los cuales una persona o una institución ejerce una función. Por lo tanto hablar del "estatuto de la imagen" no es abordar una característica secundaria o un efecto fortuito, sino considerar los elementos constitutivos o esenciales del icono.

En el arte bizantino, la concepción del estatuto de la imagen se destaca mejor que en otras culturas, porque la imagen conservó, durante un milenio, a pesar de su historia turbulenta, estructuras y valores estables, casi inmutables. Además, esta cultura específicamente cristiana, está arraigada en la de Roma y en la de Grecia, recibiendo, al mismo tiempo, la influencia del Oriente.

El arte de los iconos tiene su origen en una doble realidad: un abismo separa nuestro mundo con el del más allá, y al mismo tiempo nuestro mundo es símbolo del más allá. El icono debe concretar las realidades religiosas, debe evocar lo que está más allá del mundo sensible; lo que es divino. Entre las obras del arte humano, el icono es ámbito del arte religioso. Reúne las verdades reveladas, la experiencia de la oración y el pensamiento patrístico. Sin embargo, el icono muestra un lenguaje y una espiritualidad distintos, aquellos del cristianismo bizantino, es decir de los cristianos de Oriente, y especialmente de los cristianos ortodoxos. Para muchos de ellos el icono se ha convertido en la expresión de la verdadera fe.

I. La génesis de la imagen cristiana en un mundo pagano

A comienzos de nuestro siglo mucho se habló de la hostilidad de los primeros cristianos hacia toda imagen. Es verdad sólo en parte. Lo que sorprende, sobre todo, es cierta indiferencia, a pesar de la crítica de las imágenes formulada por algunos obispos o teólogos. Recientes investigaciones muestran que no eran los ídolos y su veneración lo que presentaba una amenaza para la fe, sino el espíritu mismo de esas obras.

El mundo de los ídolos

Esos dioses demasiado humanos y esas estatuas expresan, en sus mejores obras, lo divino, por la belleza natural y la armonía de sus formas. Pero en su mayoría reflejan la sensualidad y aun el desenfreno. Esas obras no pueden expresar la espiritualidad cristiana. Las ciudades, con cantidad fabulosa de estatuas, constituyen un conjunto imaginario visible por todas partes, considerado mágico, y casi opresivo. Desde la Antigüedad, la cultura griega se difundió por toda la cuenca mediterránea hasta la frontera de las Indias. Gracias a una lengua común, la "Koiné", comenzaron a influirse recíprocamente y a mezclarse. Si antes las divinidades tenían un carácter local, como Cibeles en Roma, Atis en Frigia, Adonis en Siria y Osiris en Egipto, en otras religiones también se forman comunidades iniciáticas, a las cuales se puede adherir, cualquiera sea su origen o su rango. La única condición es la de familiarizarse con los misterios de la divinidad, someterse a los ritos de iniciación y guardar el secreto. El iniciado participa así en la muerte y la resurrección de su dios, para ser, a su vez, divinizado.

El sincretismo

En el proceso de unificación de las religiones, a partir de los años 70 antes de Cristo, el Neoplatonismo juega un rol determinante. Fiel a la filosofía de Platón, enseña que las distintas religiones sólo son Ideas eternas que se encarnan en las culturas, favorecidas por condiciones históricas. Así, confirma la convicción de cada pueblo en la real existencia de sus dioses, los que pueden encontrarse en otra cultura, bajo otro nombre. En el fondo, esos dioses son idénticos y no forman sino una sola divinidad. Otra consecuencia es la presencia de los dioses helénicos en todo el imperio y su preeminencia sobre las religiones de los otros pueblos.

La imagen oficial

Desde la fundación de las grandes ciudades de la antigüedad la imagen tuvo un rol político. En la Mesopotamia, en Egipto, en Sicilia y,

más aún, en el Imperio Romano, las construcciones religiosas tenían imponentes dimensiones.

El motivo de estas realizaciones no era siempre religioso, aun cuando expresaban la devoción por el dios de la ciudad, gracias al cual habían obtenido victorias y enormes riquezas. El reconocimiento de la protección divina incluía, también, la convicción de ser favorecido por el poder del dios, e incluso de estar predestinado para dominar a los otros pueblos.

Pero la imagen tuvo un aspecto más político todavía. El emperador Calígula (37-41 después de Cristo) emitió un decreto exigiendo culto divino hacia la efigie del emperador. De esta manera, hasta Constantino, el emperador está presente en todo el Imperio y su poder es absoluto: es el poder de un dios. Después de Constantino, los emperadores conservaron ese gesto de respeto sin que ello tuviera el sentido de un culto de adoración. Sin embargo, para los cristianos esas efigies estaban ligadas a un recuerdo doloroso: ante esas esculturas numeroso mártires habían sido condenados a muerte, por no haber aceptado hacer la ofrenda de incienso que correspondía a un acto de adoración.

La fe frente al panteón pagano

Ésta era la situación religiosa y artística del mundo oriental en el momento de la aparición del cristianismo. Se hubiera podido creer que esta multitud de cultos, la finura superficial de la belleza clásica, la fuerza abrumadora del arte oficial de las ciudades, así como la obligación del culto debido al emperador, hubieran debido provocar en el corazón de los fieles un total rechazo por toda imagen.

Sorprende constatar que, durante los dos primeros siglos, la imagen no es un tema importante, y que el Panteón pagano no constituye una amenaza para la fe de la comunidad. El Dios, en el cual los bautizados han depositado su confianza, no se les ha aparecido bajo forma de estatua. No se trataba de ver su apariencia, sino de escuchar su voz en las Escrituras. Además, en los libros del Nuevo Testamento no se encuentra ni interés por la imagen o por su culto, ni alusión a la prohibición del culto. Y cuando San Pablo dice: “No debemos pensar que la divinidad sea algo semejante al oro, la plata o la piedra” (Act.17, 29), no hace sino retomar un versículo del Déutero Isaías (44, 9-20) [1].

---

1 D.V. Ainalov, *The Helenistic Origins of Byzantine Art*, New Brunswick SN.Y. 1961.

Los apologetas

Los paganos acusaban a los cristianos de ser ateos, por no tener imágenes de divinidades. Para responderles y defender su fe, los numerosos bautizados utilizaban los argumentos de la filosofía antigua. Su pensamiento se aproximaba al racionalismo de los Estoicos, así como también a sus argumentos contra la idolatría.

La enseñanza de los Apologetas tuvo así dos consecuencias para la Iglesia: expresando su fe en los términos y las estructuras de la filosofía, elevaban al cristianismo al rango de las otras escuelas, sacándolo de la clandestinidad y la ilegalidad. En cuanto a la fe misma, las consecuencias fueron todavía más importantes, El cristianismo fue profundamente reestructurado cuando la fe utilizó, para expresarse, los conceptos y las categorías de la filosofía. Aún hoy el cristianismo se sigue expresando por medio de esas categorías, frente a todas esas culturas que apelan a la fe a través de su pensamiento y su lenguaje.

El arte figurativo participa también de esta “Koiné”, con su sensibilidad helenística, su retorno al ideal clásico y cierto naturalismo. Los sarcófagos dan testimonio de esta síntesis. Su estilo y su lenguaje son helenísticos, el contenido de sus relieves es cristiano. Hay allí una sorprendente contradicción: a pesar de la advertencia de los obispos y teólogos, se encuentran por todas partes elementos mitológicos. Y entre los apóstoles y los mártires, se ve a Heráclito, Sócrates y Platón, porque ellos vivieron en unión con el Logos (fenómeno que vemos todavía en el siglo XVI, en frescos de Moravia).

El arte funerario

Lugar privilegiado del arte cristiano desde fines del siglo II al siglo V, los cementerios al borde de las ciudades eran llamados “catacumbas” desde el siglo XVI. El visitante se emociona tal vez más por su atmósfera de recuerdo de los mártires que por sus mismas pinturas. Desde el punto de vista técnico, se trataba de obras muy simples. En efecto, muchos de sus artistas probablemente no eran cristianos. Esa pintura es, en general, no figurativa, es decir no busca la semejanza, aun cuando represente personajes. Es simbólica, busca las verdades de la fe. Para ello emplea incluso símbolos paganos, como el del jardín, la paloma, el pavo real, evocando el paraíso del más allá; emplea también símbolos de carácter erótico, como Amor y Psijé, que reciben un nuevo significado, la sed del alma y el amor de Dios.

Otra categoría está inspirada por el Antiguo Testamento: Adán y Eva, Daniel en el foso de los leones, y con frecuencia Jonás en el vientre de la ballena. A fin del siglo II aparecen símbolos de inspiración cristiana:

el banquete eucarístico, la resurrección de Lázaro y, sobre todo, los arcanos simbólicos: la vid y el pescado. Sorprende encontrar esos mismos símbolos en Asia Menor y en España. La fe podía expresarse con espontaneidad, sin programa oficial, pero siempre la misma gracias a los múltiples contactos entre las Iglesias locales. Es un arte que no posee todavía un lenguaje específicamente cristiano, un arte que no pretende sino recordar las verdades eternas, frente a la presencia de la muerte [2].

El retrato de un santo

Luego de este breve resumen histórico se plantea la siguiente pregunta: ¿cómo la imagen se transformó en un icono? Varios factores han contribuido a esta evolución. En principio fue la iconografía funeraria la que cambió el rol de la imagen. En las catacumbas se encuentran, junto a frescos simbólicos, representaciones de retratos. Era una tradición de la antigüedad, generalizada sobre todo en Roma, representar a los muertos sobre sus tumbas. Muchas esculturas de la Via Apia todavía hoy se conservan bien. Los retratos encontrados en Fayoum, testimonian el elevado nivel de este arte. Los cristianos, que observaban los ritos funerarios de su tiempo, comenzaron a encargar retratos de sus muertos. Si bien teólogos como Tertuliano († 223) y Cipriano los alertaban contra estas costumbres paganas, se debe constatar que esas prácticas se habían hecho norma en el siglo IV. Así se puede ver, hacia el 329, en la catacumba de Priscila la madre difunta de una familia representada en el centro como Orante y a cada lado, la misma Priscila como novia y como madre. Se pueden ver también orantes, (antiguamente símbolos de la “pietas”), con rostro de hombre.

El significado de esas imágenes cambia de nuevo durante el tiempo de las persecuciones.

Ya en el 150 se llamaba “mártires” a las víctimas de las persecuciones. Como testigos ante un tribunal, habían dado testimonio con su sangre de la verdad del Evangelio. Por esta muerte habían entrado en el mundo de Dios. El día de su martirio se transformó en el día de su nacimiento a la vida eterna, y sus tumbas, en lugares de la futura resurrección. Allí se celebraba la eucaristía y se conservaba su memoria por medio de una imagen [3].

---

2 Daniélou,J, *Les Symboles Chrétiens Primitifs*, Paris, 1961, pp. 9-13.

3 Bréhier, L, *L'Art Chrétien, son développement iconographique des origines à nos jours*, Paris, 1918, pp. 52-56.

El culto oficial

Cuando en 330, bajo el reinado de Constantino I terminaron las persecuciones, la imagen recibió en la vida de la Iglesia un rol inesperado, sobre todo por dos razones: el culto oficial de los santos y la transformación de las "comunidades" en Iglesia de Estado. Ya el culto de los santos se había transformado: ello se refleja en las oraciones. Si al principio de rogaba "por" el mártir, a fines del siglo II esa misma oración se dirige "al" mártir, convertido en intercesor ante Dios. También se comienza a calificarlo de "santo", título que la comunidad había reservado, hasta entonces, según el espíritu del Antiguo Testamento, sólo a Dios. Quien, por Jesús, entra en la esfera de Dios, participa también de su santidad. Por esto aparece en las representaciones la inscripción "agios" delante del nombre del mártir.

Dado que con el fin de las persecuciones no había más mártires, otras formas de santidad vienen a reemplazar el testimonio por la sangre. La ascesis, el renunciamiento, la oración monástica, podían dar también testimonio de la santidad de Dios. Aún vivos, los padres espirituales, los ascetas y los obispos, eran venerados como los mártires del pasado. Se hacían también peregrinaciones y se copiaban sus imágenes como recuerdo, que a menudo habían tocado el cuerpo del santo venerado. Se cree hoy que los primeros iconos no fueron los de Cristo, sino los de los estilitas, que predicaban de lo alto de su columna.

Este rol de la imagen en la piedad popular, se ve reforzada por una decisión política del emperador Teodosio I. En 329, Teodosio prohibió todas las religiones paganas y con ellas también el culto a los muertos, practicado por los cristianos. Sólo se permitió la veneración de los mártires y de los santos. Así el tipo del antiguo retrato de los muertos continúa existiendo en las imágenes de los santos. Como la Iglesia era religión del Estado, la imagen había entrado en la vida pública [4].

El arte monumental

El edicto de tolerancia de Constantino el Grande, había dado a la Iglesia no sólo la libertad, sino también había cambiado sus estructuras. La gran cantidad de personas que pedían ser bautizadas había cambiado también las condiciones materiales. Los lugares modestos de las pequeñas comunidades debían ser reemplazados por construcciones que fueran capaces de albergar a enormes multitudes y que permitieran ce-

4 Kitzinger, E, *The Cult of Images before Iconoclasm*, Dumberton Oaks Papers, VIII, 1954.



***San Jorge*, Egion (s. XIV)**

lebraciones dignas de la grandeza del Dios de los cristianos. De esta forma, el siglo IV se transforma en la época de las grandes basílicas y bautisterios. Sus formas responden a las exigencias de la nueva liturgia. Ravena, Roma, Salónica, muestran todavía hoy la amplitud y riqueza del arte de esa época.

Los frescos y los mosaicos tienen, en principio, una función pedagógica: mostrar a los ojos de los fieles los misterios de la fe y explicar la doctrina de manera concreta. Ya en el siglo IV se puede descubrir el principio de un programa de temas por medio de las imágenes y la influencia oriental está presente por doquier: por ejemplo los temas tratados hacia el 270 en Doura Europos, en la Mesopotamia, aparecieron un siglo más tarde en un bautisterio de Nápoles. De este modo, la comunicación entre las iglesias locales contribuyó a la creación de un arte que será cristiano no sólo por su contenido, sino también por su estilo y el lenguaje de sus formas. No se puede subestimar la influencia de Siria, Palestina y Egipto, sobre todo para Bizancio, que mucho debe al arte de esos países.

La influencia oriental es evidente, sobre todo en la corte del Emperador. Ya en tiempos de Diocleciano su ritual era más oriental que romano. Los sucesores de Constantino, aunque no eran más adorados, habían conservado y desarrollado el mismo ceremonial porque expresaba la dignidad de quienes tenían el mayor poder, después de Dios. *"Proskynesis"*, gestos y objetos simbólicos, jerarquía y sumisión totales, son los valores característicos de este mundo.

Hay que encontrarse ante los mosaicos de Ravena, representando a Justiniano y Teodora en medio de su corte, para comprender que esas estructuras eran los fundamentos de la vida en Bizancio.

Así, para mostrar la grandeza de Dios, se servían, con toda naturalidad, de las formas conocidas en la corte imperial. André Grabar ha mostrado, en su estudio fundamental *El Emperador en el arte bizantino* [5], que se imitaba a la corte hasta en sus mínimos detalles, y no solamente en el arte figurativo, sino también en la liturgia de la Iglesia bizantina. El interior de las iglesias se transforma en un universo donde todo es grandeza, luz y riqueza. Los mártires y los santos, ataviados como príncipes, participan en cortejo en esta liturgia oficial y forman la corte del Rey del universo, el Pantocrator.

De esta forma la imagen alcanza el más alto grado, tornándose expresión oficial de la Iglesia misma y, más aún, presencia misteriosa y subyugante.

---

5 Grabar, A, *L'iconoclasme byzantin*, Paris, 1954, pp. 29-30 y p. 54.

Las dudas

Durante esta evolución hubo siempre adversarios de las imágenes. Como ciertos filósofos de la antigüedad, estos adversarios criticaban la veneración de los iconos y despreciaban las prácticas primitivas del pueblo. Una parte de estos nuevos bautizados había entrado en la Iglesia posiblemente sin grandes convicciones, aportándole sus propias costumbres. Y, como había ya numerosas imágenes cristianas, los límites desaparecían. Esta situación se refleja en los sermones y cartas de numerosos teólogos. Hacia el 210, Tertuliano prohibe la veneración de las imágenes. A comienzos del siglo IV, Eusebio rechaza una imagen de Cristo a la hermana de Constantino. Epifanio de Salamina destroza, en Palestina, la pequeña puerta de una iglesia que lleva una imagen. En el 306, el Concilio de Elvira prohibe la veneración de las imágenes y recomienda quitarlas de las iglesias. Y cuando Serenus, obispo de Marsella, ordena destruir las imágenes de su catedral, el Papa Gregorio Magno lo alaba por la rectitud de su pensamiento, pero señala que las imágenes pueden servir para educar a los ignorantes. En suma, aquellos que admiten la veneración –el Pseudo Dionisio, Hypatios de Efeso– son la excepción. Pero en el fondo no es el icono el cuestionado, es la piedad que no encuentra más barreras.

La finalidad de las plegarias es ayudar en las angustias de la vida. Se espera obtener milagros a través de las imágenes. El icono es llevado en procesión sobre las murallas de la ciudad asediada, protege la casa y la hacienda; cura las enfermedades a su contacto y aun está presente en los negocios: ante él se firman contratos, se presta juramento y se lo toma también como padrino en un bautismo, lo cual es aprobado por Teodoro Studita. Y cuando se toman los colores de un icono para agregarlos al vino de la liturgia, lo aberrante de esta devoción se manifiesta en toda su gravedad: la imagen, separada de lo que representa, se transforma en objeto de idolatría y de magia. Puede decirse que es necesario una crisis, para clarificar las ideas y encontrar la verdadera naturaleza de la imagen cristiana.

II. La crisis iconoclasta y la búsqueda de una teología de la imagen

Al comienzo del siglo VIII, la civilización bizantina entró en una profunda crisis. Esta crisis roza todos los ámbitos: la vida religiosa, la literatura, el arte, e incluso la economía y la vida militar. Vista desde afuera, esta crisis se desencadenó por los fracasos del poder imperial. Su razón profunda debe sin embargo, buscarse en la influencia del monofisismo que, no obstante haber sido condenado por los concilios precedentes,

no había perdido su fuerza. Esta tendencia religiosa, que se creía justificada por oponerse a prácticas de devoción cercanas a la superstición, encontraba su expresión en la total oposición a la imagen. El emperador, el ejército y aún algunos obispos combatían así las pinturas y la veneración de las imágenes, considerándolos actos de idolatría. Contra ellos se levantaron los defensores de las imágenes, otros obispos, monjes, y gran parte del pueblo. Esto desencadenó una verdadera persecución de los defensores de las santas imágenes. Ellos fueron destituidos de su función, encarcelados, torturados, y también asesinados. Transcurrió así más de un siglo de luchas más o menos violentas, hasta que los defensores de las santas imágenes acabaron por alcanzar la victoria.

En medio de la crisis, durante la regencia de la emperatriz Irene, comenzó a vislumbrarse un cambio. La misma Irene había permanecido fiel a la veneración de las imágenes y siempre había deseado poner término al iconoclasmo mediante la convocatoria a un concilio. En el 787, invitó a Nicea a todos los obispos, tanto del Oriente como de Occidente. Ellos debían condenar el iconoclasmo como una herejía y definir la veneración de las imágenes como una práctica ortodoxa de la Iglesia.

Pero en el fondo, no se trata solamente de la veneración de los iconos. En efecto, en el iconoclasmo se habían reagrupado todas las herejías condenadas por los concilios anteriores. Por ello, los padres del concilio, defendiendo la imagen, defendían igualmente la cristología, la eclesiología y la teología de la liturgia, porque el icono no es una simple ilustración de la fe. Recibe su naturaleza por el lazo que lo une a aquel que representa.

La refutación del iconoclasmo tuvo asimismo como consecuencia una concepción completamente nueva de la imagen: todo su ser, su naturaleza, cambiaron. Uno de los grandes teólogos de la época era San Juan Damasceno († 749). Su teoría de la imagen ha servido constantemente como telón de fondo para los trabajos del concilio y sigue siendo válida aún en nuestros días. Los elementos esenciales de esta teología pueden resumirse en cuatro puntos [6]:

1. *La legitimidad de la imagen*

La primera objeción formulada pro los iconoclastas contra la veneración de las imágenes se funda en la prohibición contenida en el Decálogo. Se trata de la prohibición y la imposibilidad de representar a Dios, porque tal imagen sólo podía ser un ídolo. San Juan refuta esta

6 Ducellier, A, *Le Drame de Byzance*, Paris, 1976, p. 221-257.

argumentación. Abandonando el ámbito de la Teología apofática y apoyándose en el Nuevo Testamento dice:

> "Antes, Dios no tenía ni cuerpo ni forma, no podía ser representado. Pero ahora Dios se hizo carne y vivió entre los hombres, yo represento lo que es visible en Dios. No es la materia lo que venero, es al creador de la materia, a aquel que se hizo materia por mí, que tomó carne en la materia y quien, por la materia, me ha traído la salvación".

2. *El icono, representación de la persona de Cristo*

Las disposiciones muestran que los distintos enfoques estaban dominados, desde el comienzo, por el problema de la cristología. En su centro se encontraba el icono del Hijo de Dios hecho hombre. Para los iconoclastas, a pesar de sus tendencias monofisitas, no se trataba de refutar la doctrina de los primeros concilios. Por lo tanto colocaban a los ortodoxos (los defensores de las imágenes) ante un dilema:

O bien el icono representa el Jesús de la historia, su naturaleza humana; entonces se niega la divinidad de Cristo y se cae en el nestorianismo.

O bien el icono representa la divinidad de Cristo, lo que es imposible: "nadie jamás contempló a Dios" (1 Jn IV, 12).

En ambos casos, la imagen material de Cristo, llevaría a separar las dos naturalezas.

Si, por el contrario, se afirma que las dos naturalezas están presentes en la imagen, se expresaría de esta manera que las dos naturalezas están mezcladas, teoría que ya había sido condenada por el Concilio de Calcedonia.

Estos análisis pueden parecer complicados. Permiten sin embargo discernir el fundamento de una nueva concepción de la imagen: ella no es sólo representación de una idea, sino posee un lazo ontológico con aquel que representa. Aquel que está representado se torna presente en la imagen de una manera particular.

3. *Presencia de la persona de Cristo en la imagen*

Esto nos conduce a formular la siguiente pregunta: ¿cómo puede hacerse presente en la imagen material la persona del Verbo?

Excluyéndose la emanación en el sentido platónico, Teodoro Studita afirma: el prototipo está presente en la imagen no según su naturaleza –porque cada naturaleza posee su definición propia– sino según la

naturaleza del prototipo –de la persona representada–, y la naturaleza de la imagen. Dado que el prototipo no es ontológicamente idéntico a la imagen, sólo puede ser representado en la imagen, por su semejanza con la persona representada. Esta semejanza está expresada por la circunscripción. La circunscripción es un término patrístico griego que significa que no es sólo la naturaleza humana la que está representada, sino además, el individuo con la suma de todas las particularidades que distinguen a una persona de otra. Esos rasgos se tornan expresión de la individualidad de la persona, sin restricción alguna. Aplicado al icono de Cristo, esto significa que nosotros vemos en la representación de Jesús de Nazareth los rasgos humanos y los rasgos humanos en un solo y mismo individuo, en un todo indivisible. Así, el icono pretende representar la persona (hipóstasis) de Cristo en su plenitud, en esa misteriosa unión de la naturaleza divina con la naturaleza humana.

Para explicar de qué modo el prototipo está presente en el icono, Juan Damasceno recurre a la imagen del sello y su marca. Dice: "Tomemos, por ejemplo, un anillo en el cual está grabada la imagen del emperador. Cuando se lo imprime en la cera, la pez o la arcilla, el sello permanecerá idéntico en todas estas materias que, entre sí, difieren. El sello está separado de ellas y continúa siendo una parte del anillo. De la misma manera, la semejanza de Cristo, aun grabada en la materia que fuere, no tiene comunicación con esta materia, porque permanece en la hipóstasis de Cristo a la cual pertenece como propia".

Este lazo entre la hipóstasis se Cristo y su imagen es, por lo tanto, de naturaleza espiritual. La contemplación del icono se torna así comunión espiritual con la persona representada.

En esta distinción se traduce la actitud del hombre ante la revelación del mundo de Dios. La veneración de las imágenes no es simple piedad de las masas, sino contemplación en la humildad, sumisión del hombre a la obra de dios que ha descendido hasta hacerse hombre, en la materia [7].

La veneración de las imágenes

Las reflexiones precedentes nos hacen comprender que el reproche esencial formulado por los iconoclastas, a saber, que la veneración de las imágenes corresponde a la idolatría, carece de fundamento. La respuesta de los defensores de las imágenes puede aparecer como una

---

7 Dagron, Gilbert, *Le Culte des Images dans le Monde Byzantin*, en *Histoire vécue du peuple Chrétien,* t.IV, pp. 135-137. Marie José Mondzain, *Image, Icône et Economie*, Paris, 1996, pp. 95-150.

distinción de rutina entre adoración y veneración: la adoración se dirige sólo a la Trinidad. La veneración, por el contrario, dirigida a los santos y a su imagen pasa de la imagen al que en ella se representa, porque la imagen no puede existir sin su vínculo con la persona representada.

Sorprende constatar que la veneración es el motivo que desencadena la crisis iconoclasta, es también la conclusión de las definiciones del concilio de Nicea II, el último concilio ecuménico aceptado y ratificado, a pesar de algunos malentendidos e incomprensión por parte de la Iglesia occidental. Este culto responde asimismo a la naturaleza del icono, enraizada en la encarnación del Hijo de dios. En este gesto se manifiesta la dignidad de la materia, como dice San Juan Damasceno: "No venero la materia, pero venero al creador de la materia, que ha asumido la vida en la materia, y que por la materia ha realizado mi salvación"(P.G. 94, 1245 A). Este gesto proclama la nobleza de la creación y la convicción de que el Espíritu de Dios está presente en ella.

El Concilio de Nicea II

En esta visión de la teología de la imagen están contenidas las ideas de todos los grandes teólogos bizantinos que, durante un siglo, no dejaron de defender la imagen como formando parte de la tradición de la Iglesia: entre ellos los más célebres son Juan Damsceno, los patriarcas, Germán y Nicéforo, y Teodoro Studita. La riqueza de su doctrina no pudo ser definida en todos los detalles por el concilio de Nicea II, porque ese concilio debía también tratar problemas de disciplina eclesiástica. Por esto, y teniendo en cuenta la polémica del pasado, los padres del concilio juzgaron bueno no detenerse sino en los puntos más importantes:

m Las santas imágenes tienen su legítimo lugar en las iglesias y en la vida pública.

m Los fieles deben contemplarlas con respeto y acordarse de aquellos que están representados.

m La veneración se dirige a los santos y a los iconos, la adoración sólo a Dios.

Cuestiones en el Concilio

Finalizado este largo período de controversias, resulta casi sorprendente la victoria de los defensores de la imagen. Desde 843, el icono es, por lo tanto, imagen oficial de la iglesia, esencialmente de las Iglesias de

origen bizantino. Se ha convertido en la expresión de la ortodoxia y forma parte de la tradición.

Como, hasta nuestros días, no se ha conservado obra alguna de los iconoclastas, es muy probable que fueran destruidas por los defensores de las imágenes, para borrar el recuerdo de esta doctrina herética. No conocemos los argumentos iconoclastas sino por las respuestas de sus adversarios. De este modo, quedan numerosas preguntas que jamás encontrarán respuesta.

1. *La opción por la visión*

Como actitud fundamental de toda la discusión se constata una preferencia dada a "la visión" en relación con la "audición" de la palabra. En Grecia los filósofos atribuyeron frecuentemente, en la jerarquía de los sentidos, el primer lugar a la "theoria", la visión. Si la palabra accede al oído, debe pasar por el "analogismos", el discernimiento de la inteligencia. Según esta teoría, el conocimiento se alcanza de manera no inmediata. Pero en la visión, la imagen se presenta directamente al espíritu. Así no hay posibilidad de error, porque la imagen produce una evidencia concreta.

Otra razón de esta preferencia por la visión es el mismo Platonismo, con sus ideas eternas en el origen del universo. Puede ser también que la lucha contra la influencia del monofisismo y del Islam haya favorecido una mayor sensibilidad del Oriente cristiano hacia la imagen. Se pueden todavía agregar otros factores culturales, como las estructuras jerárquicas con sus símbolos, o el énfasis sobre la celebración litúrgica, para no mencionar sino algunos.

En Occidente, donde la iglesia no había sufrido la dolorosa experiencia del iconoclasmo y desconocía las celebraciones solemnes de una Iglesia de Estado, lo más importante era la sensibilidad a la palabra.

2. *La argumentación teológica*

La dificultad de un diálogo tiene sus razones en la misma argumentación teológica: los defensores de las imágenes y los iconoclastas hablan de realidades diferentes. Para los iconoclastas, toda imagen es retratística; ahora bien, un retrato divino es inconcebible. Creen, firmemente, en la presencia del simbolizado en el símbolo, pero niegan toda relación de presencia entre el prototipo y su imagen iconográfica. De este modo, los iconoclastas permanecen en el terreno de la teoría apofática. Los defensores de las imágenes, por el contrario, apoyan sus argumentos sobre la revelación en las Escrituras.

3. *Crítica del método*

Algunos historiadores modernos critican el método de los defensores de las imágenes. Como el antiguo testamento con sus escenas simbólicas no puede proveer argumentos compulsivos, sólo hay pasajes en San Juan y San Pablo (Col 1, 1 ss) que expresan la relación "Prototipé-Deuterotipé", es decir el Verbo como imagen del Dios invisible. Es, sin embargo, difícil deducir de ello que el culto debido a Dios exige también la veneración de los iconos. Finalmente, la utilización de los textos patrísticos a veces parece incorrecta. Se los interpreta en su favor (de la predicación de San Basilio sobre un mártir, no puede probarse la obligación de venerarlo en su icono) o simplemente se constata su autenticidad.

Como atenuante a esta carencia de prueba, se acumulan leyendas y milagros. De este modo, cuando el patriarca Tarasios, al final del Concilio de Nice II, señaló que habían escuchado bastantes argumentos de este tipo, un monje respondió que había aún todo un volumen más con esos argumentos. Y es gracias a la experiencia y a la sabiduría del patriarca que el "oros" del concilio presunta un resumen sobrio y objetivo de lo que podría ser definido por una asamblea de obispos poco homogénea.

4. *El énfasis*

El conjunto de la controversia, así como el concilio, están caracterizados por el énfasis que reina y que tiene una influencia negativa sobre la discusión. En la polémica las exageraciones dan paso a prácticas dudosas. Típico es el caso de San Teodoro Studita, cuando permite a un miembro de su familia tomar un icono como padrino en ocasión de un bautismo. Puede pensarse también que, a veces, los teólogos deben hacer concesiones a las costumbres del pueblo. Pero, al final de la crisis iconoclasta, en ocasión de la Fiesta de la Ortodoxia, el énfasis parece triunfar. La ceremonia concluye con una condenación de sus adversarios, con el anatema. Desde entonces, cuando se celebra la fiesta de la ortodoxia, la lista de los enemigos incluye a todos aquellos que no pertenecen a la Iglesia Ortodoxa, lo cual no favorece al ecumenismo, dado que éste es considerado por algunos (Monte Athos, iglesia fuera de fronteras) como una herejía.

5. *El icono, imagen del culto*

Esta expresión puede tener doble significado: el icono como objeto de veneración, como lugar de presencia espiritual, lugar también de un

encuentro en la oración, o el rol litúrgico del icono. También se podía pensar que tiene una función privilegiada durante la celebración. En realidad la liturgia sigue siendo a pesar de los gestos y símbolos, celebración por la palabra, donde el icono tiene un rol subordinado.

El icono, aparece en el iconostasio, que tiene dos funciones: separar el santuario de la nave –lugares simbólicos de la gloria de Dios y de la tierra–, pero también unirlos; porque en el iconostasio están representados los iconos de la gran plegaria, los santos alrededor de Cristo. En este lugar se cantan las letanías y las plegarias y se hace la incensación. Durante las vigilias de una fiesta, el icono es expuesto sobre un pupitre, en el centro de la iglesia, para ser venerado por los fieles. En las procesiones, por ejemplo en Pascua o en verano, en el campo, se llevan los iconos en procesión para asegurar, por su intermedio, la gracia y la protección de dios. Finalmente, los iconos acompañan la vida de los fieles: se entregan en el bautismo y en las bodas. Al fin de la vida se coloca un icono sobre el pecho del difunto. Así, como en los primeros siglos, el icono es expresión de la piedad del pueblo, en los oficios litúrgicos, sin embargo, tiene un papel secundario [8].

III. La Expresión del Misterio

La autenticidad

Para el espíritu crítico es difícil comprender cómo la hipóstasis del verbo encarnado puede aparecer en la materia, y cómo esta imagen puede conservar su autenticidad durante siglos. Sin embargo, las fuentes literarias y las leyendas insisten mucho sobre la semejanza. Ni aun los iconoclastas han puesto jamás en duda que la Santa faz sea el verdadero icono del Señor, dado al rey Abgar. Hoy, aún autores ortodoxos, piensan que es el testimonio de que la Iglesia guardó fielmente el recuerdo del Señor, como dice Olivier Clément. Este icono no es anterior al siglo VI y se inspira, probablemente, en el Santo Sudario.

Hay muchas leyendas que cuentan que alguien reconoce, con la ayuda de un icono, un santo que se le apareció en sueños. La semejanza jugaba, pues, un papel importante ya antes del iconoclasmo. Es también la justificación de cierto realismo. Sin embargo, ¿cómo puede conciliarse la semejanza real con esta fuerte estilización característica del arte bizantino? Hay dos ámbitos para este arte: el de las escenas que se abren, progresivamente, a la anécdota, a la narración, y el de las imá-

8 Beck, H.G., *Von der Fragwürdigkeit der Ikone*, München, 1975, pp. 11-23.

genes de los personajes que deben conservar para siempre su "realismo sacral".

La imagen del culto, en el arte bizantino, está fundada en dos rechazos: el del símbolo (el Cordero de Dios, prohibido por el Concilio In Trullio, Can. 82) y el rechazo de toda actualización, a saber, la transformación según las circunstancias y el gusto de otra época (a comienzos del siglo V hay una sola actualización, la que se hizo según las formas de la Corte de Constantinopla). Hay por lo tanto, siempre, dos aspectos característicos del icono: la semejanza (asegurada más tarde por las indicaciones de los manuales de pintores de iconos) y la sacralización. Por ellos, el icono es una imagen "realista" (correspondiendo a la realidad) trascendental del prototipo.

Sin embargo, la cuestión sobre la autenticidad, sigue en pie. ¿Cómo se puede pretender que el icono represente fielmente a un personaje de un pasado tan lejano? Para Cristo, su Madre y los santos de las Escrituras no se encontrará, tal vez jamás, respuesta que satisfaga a un científico. Para los demás personajes históricos, se puede pensar que ya, poco después de su muerte, se ha hecho de ellos una imagen de culto. Pero lo sorprendente es que, por la tradición iconográfica, las imágenes hayan conservado una continuidad cierta de los rasgos. Los rostros de San Pedro y San Pablo, por ejemplo, permanecen idénticos hasta nuestros días. El teólogo da una respuesta que no satisface, quizás, al historiador: es la comunidad cristiana la garante de la autenticidad, la tradición viva por el Espíritu.

La nueva estética

En el 843, luego de la victoria de los defensores de los iconos sobre los iconoclastas, se abre un período de renovación en todos los ámbitos de la civilización bizantina. La liturgia recibe sus formas definitivas que han persistido hasta nuestros días, la poesía y la música alcanzan un nivel sin precedentes, la pintura y la arquitectura producen obras de arte que, reuniendo en ellas valores humanos y misterio divino, llegan a expresar la visión de un mundo transfigurado. Es en esta época que el icono encuentra su lenguaje propio y ese lenguaje está caracterizado no por la añadidura de símbolos, sino por una transformación del mundo representado por el interior.

En efecto, el dibujo no es más el dibujo según la naturaleza del arte antiguo, sino que está como transformado por el espíritu: por las sabias proporciones de un canon del cuerpo humano idealizado, y por la armonía de las estructuras y de los movimientos, y a la vez por una concepción del espacio donde no reinan más las dimensiones de la naturaleza, sino las del espíritu.

También los colores se alejan cada vez más de los colores encontrados en la naturaleza. Durante generaciones, los iconógrafos desarrollan la policromía, ese juego de colores complementarios, amado por los pintores modernos, y tiende a traducir una armonía que no es directamente de este mundo. Así, gracias a esos colores sabiamente concebidos, a las arquitecturas, a los paisajes, los iconos reflejan la vida, la alegría divina. Cada icono es una fiesta.

Pero el elemento más importante de esta estética se encuentra en la luz. Es también el elemento más inmaterial, reflejo de la luz de Dios. Ella no tiene fuente fija. Surge tanto del interior, cuanto de los lados. Torna todo transparente, alivia la pesadez del mundo material, hace brillar la figura y los rostros como un cristal. Es, antes que nada, en los rostros, donde aparece la luz de la Resurrección, en una carnación oscura, despojada de la belleza de la carne. Entonces todo se torna luz, y esa luz se comunica a quien contempla el icono, y lo transforma [9].

IV. Decadencia y Renovación

La Teología de la imagen de nuestro tiempo

Luego de tres siglos de decadencia, debido a la influencia del arte occidental, el descubrimiento del icono comienza en Rusia. Por cierto, los iconos fueron siempre venerados en la Iglesia ortodoxa, pero su belleza espiritual permanecía escondida bajo las torpes capas de restauración de final del siglo pasado en que se comenzó a restaurarlos. Entonces el gran público descubrió sus riquezas. Las investigaciones de sabios de renombre internacional como N. Kondakov, Lichatchev, Muratov e Igor Grabar, establecieron las bases de una iconografía científica, y esos estudios tuvieron su correspondencia en la renovación de las investigaciones bizantinas en Occidente, ligadas a los nombres de G. Miller, Chr. Diehl y A. Grabar.

Sin embargo, el lugar del icono no es el museo, sino el espacio sagrado de la iglesia. Era, por lo tanto, lógico que fuesen los teólogos y los escritores de la Iglesia ortodoxa los que entraran en este movimiento y recordaran que el icono es, ante todo, una imagen del culto y un instrumento de gracia. Es mérito del P. A. Florenski el haber familiarizado a sus lectores con la teología del icono, y ello en los años que siguieron a la Revolución. Entre los autores ortodoxos que tuvieron gran resonancia

9 Sendler, E, *L'Icone, Image de l'Invisible*, Paris, 1981, pp. 81-142.



***Madre de Dios*, Jorge Mitrofanovic (Hilandar)**

en Occidente, se debe mencionar a P. Evdokimov y L. Ouspenski. Sus obras fueron traducidas a muchas lenguas.

El ontologismo del icono

En esas publicaciones aparecen algunos temas principales que caracterizan también la renovación de la teología ortodoxa y van más allá de las verdades definidas por el Concilio de Nicea II. La idea nueva, común a todos esos autores ortodoxos de la primera mitad de nuestro siglo, es que el icono está enraizado en la Tradición de la Iglesia. Para los Padres del Concilio esta idea era una verdad evidente, pues se consideraban como los defensores de la Tradición. A esa idea de la Tradición, fundamental para la iconografía, se agregan otras teorías de teólogos ortodoxos y católicos que explican la naturaleza del icono. Todos se fundan en la doctrina oficial de la Iglesia, definida por el Concilio de Nicea II, pero provienen de diferentes tendencias filosóficas y teológicas. El marco de esta exposición sólo nos permite enunciar algunas ideas que me parecen las más originales y las más significativas.

La primera teoría se encuentra en las obras del P. Florenski y de Iuri Osluviev que la llaman "ontologismo del icono". Florenski entiende por la palabra "ontologismo" una realidad evidente en sí misma que no requiere pruebas científicas. Refiriéndose al relato de la creación, Florenski se basa en las dos realidades de nuestro universo: el cielo y la tierra, el mundo invisible y el mundo visible. Para determinar la relación entre esos dos mundos la filosofía había propuesto dos soluciones: una es el Deísmo que separa a Dios, causa primera de todo ser, del mundo visible. La otra es el Panteísmo que "disuelve" a Dios en la naturaleza y borra la diferencia esencial entre los dos mundos. Según la concepción cristiana, esos dos mundos coexisten sin separación ni mezcla, forman una unidad (Persona de Cristo). En consecuencia es posible que lo invisible se manifieste en lo visible, y esto en todos los ámbitos, hasta en la vida personal del hombre. "El Reino de Dios ya está entre vosotros" (Lc. 17, 21).

Adivinamos qué rol juega el icono en esta teoría: participa del "ontologismo de la doctrina", porque está fundado sobre la revelación en la cual es dada una verdad absoluta que se abre a nosotros (lo visible en lo invisible). Es parte del "ontologismo del conocimiento", que no es puramente teórico, sino que él mismo se vuelve espiritual. De esta manera, capta la esencia de las cosas, de los fenómenos, y aún de la esencia divina según la manifestación de sus energías (divinas) [10].

---

10 P. Florenski, *La Perspective inversée*, Laussanne, 1992.

La Sofiología

De este modo en el icono se realiza la abolición de la frontera entre lo invisible y lo visible; el icono es testigo de la unión de los dos mundos en Dios. Otra corriente en la teología ortodoxa ha interpretado al icono en el marco de la "Sofiología". Su autor principal, el P. Serg Bulgakov, así como un grupo de pensadores cristianos de comienzos de nuestro siglo, fue fuertemente influenciado por Vladimir Soloviev. El término "Sofiología" designa, más que un sistema unificado, una inspiración común, fundada sobre la idea de la Sabiduría divina actuando en la creación. El hombre creado es ser y no-ser a la vez. No posee el ser por sí mismo, pero lo recibe comulgando con la divinidad. Esta distinción ontológica es colmada por la Santa Sofía, según Bulgakov "cierta sustancia viva, un ser viviente espiritual, aunque "anhipostático", la Divinidad divina". En este descenso del mundo divino el icono recibe un lugar de privilegio. El es transformación anticipada, porque en él las energías divinas resplandecen hacia nosotros. El icono comunica el inaccesible rostro eterno de Dios, se torna lugar de comunión. Sin entrar en los detalles de esta teoría –ella fue discutida aún por la jerarquía de la íglesia rusa–, comprendemos las tendencias que hoy se expresan en la "teología de la belleza" de Paul Evdokimov [11].

La interpretación patrística

En Occidente, dos autores me parecen importantes para la teología del icono: Christoph von Schönborn y Jean-Luc Marion.

Christoph von Schönborn en su libro "L'Icône du Christ", traza el camino seguido por el pensamiento patrológico hasta el segundo Concilio de Nicea. Aquí aparecen no sólo el misterio del Verbo encarnado en todo su esplendor, sino también la naturaleza de la imagen que, en la teología trinitaria recibe una significación nueva. Las categorías humanas deben superarse para acercarse a lo que es Dios. Ahora bien, la Escritura afirma que el Hijo Unico, engendrado por el Padre Eterno, es la imagen perfecta del Padre; es "homoousios". Por esto, la concepción terrestre de la imagen, que incluye siempre una deficiencia en relación a su modelo, está sobrepasada. "Quien me ha visto, ha visto al Padre" (Jn 1, 3). ¿Qué podemos decir de la imagen del Padre? ¿Puede discernirse una forma específica? Pues bien, la Escritura nos revela del Hijo que "todo ha sido hecho por él, subsiste por él" (Jn 1, 3). Esta idea del poder absoluto del Hijo aparecerá sobre el fondo rutilante de las cúpulas

---

11 P. Boulgakov, S, *L'Icone et sa veneration, Laussanne, 1992.*

bizantinas en la imagen del Pantocrator. Será también una idea dominante en la liturgia y la espiritualidad bizantina. Pero es gracias a la encarnación que la imagen del Padre se torna accesible al espíritu humano. Ella participa en el descenso del Verbo y es capaz de representar la carne divinizada de Jesús. En él, el espíritu figurativo de la iconografía bizantina recibe su justificación teológica [12].

El ídolo y el prototipo de la Santa Cruz

En las publicaciones de Jean-Luc Marion encontramos nuevos aspectos de la teología de la imagen. El autor propone dos aproximaciones, una filosófica, otra teológica. La primera sigue un método fenomenológico y se basa en el antagonismo entre el ídolo y el icono. Los dos se sirven de su visibilidad, cada uno a su modo.

El ídolo existe para que se lo vea (por ejemplo la estatua de Atenea brillaba desde la Acrópolis hasta el mar). Pero no basta denunciarla como ilusoria, porque falta lo esencial en esta acusación: una obra es ídolo, no porque ha sido fabricada, sino porque la mirada del hombre ha decidido mirarla. Sólo la mirada construye el ídolo, como última función de lo que se puede mirar. La intención primera de la mirada apunta a lo divino, y cuando el ídolo aparece, la mirada se detiene porque encuentra lo primero visible en un espejo.

Pero el espejo permanece invisible, porque el ídolo no admite ningún más allá. Más allá se abre lo invisible. Por lo tanto consigna lo divino a la medida de una mirada humana, se asemeja a lo que tal mirada humana ha experimentado de lo divino.

El icono, por el contrario, no es el resultado de una visión, sino que la provoca. Convoca a la vista, dejando lo visible saturarse poco a poco de lo invisible como tal. Así, hablando con propiedad, el icono no muestra nada, porque sólo convoca a la mirada, sin estereotiparse jamás en lo visible, para elevar en él el curso infinito de lo invisible.

Pero ¿qué quiere decir tornar visible lo invisible como tal? Lo invisible no puede, como tal, hacerse visible, si lo invisible se entiende en términos metafísicos: ousia-naturaleza. También la definición conciliar no se funda en la naturaleza sino en la hipóstasis. Los Padres latinos la traducen por "persona". Ahora bien, la persona sólo atestigua su presencia por aquello que la caracteriza, el objetivo de una intención. Así se realiza la perfecta inversión del ídolo: no es la mirada del hombre la

---

12 Von Schönborn, *L'Icone du Christ*, Fribourg (Suisse), 1976.

que apunta hasta el primer invisible, sino la mirada de lo invisible que apunta al hombre, el icono nos mira.

Cuanto más visible se torna el rostro, más visible se vuelve la intención invisible, cuya mirada nos examina. Por esto la profundidad del icono lo sustrae a toda estética. El icono no conoce otra medida que su propia desmesura. Tiene "estatuto teológico". La devolución del rostro visible a la intención que examina culmina en la devolución de Cristo al Padre. Porque la fórmula "eikon tou theou tou aoratou" concierne, en principio, a Cristo. El icono, que desequilibra la visión de los humanos para sumergirla en la profundidad infinita, señala tal manifestación de Dios que, aun en el momento de la peor angustia, la indiferencia no puede destruir. Porque, para mostrarse, el icono sólo necesita de sí mismo [13].

En una conferencia con ocasión del jubileo de la celebración del Concilio de Nicea II, Jean Luc Marion procura responder otra pregunta de la teología de la imagen: "¿quién es el prototipo del icono?". Como se pasa aquí al dominio de la teología, se refiere ante todo a la definición del concilio, que dice que es necesario "construir" los santos iconos "de manera aproximada al tipo de la Santa Cruz". Si el concilio no confiere a la Cruz el nombre de "prototipo" se lo encuentra en San Basilio y en San Juan Damasceno explícitamente: el honor que se rinde al icono pasa a su prototipo. Pero ¿cómo se relaciona la misma cruz con su prototipo? ¿Qué muestra efectivamente la Cruz? El "tipo de la Cruz –el signo de Cruz– " lleva la marca donde el Santo invisible se da tanto más sin reservas cuanto más deja allí el resplandor inmediato de su gloria". En la cruz desciende la santidad invisible con lo visible, es decir, con la historia del asesinato y el odio.

Para reconocer la santidad y la inocencia del Dios visible, el hombre dispone en delante de una marca visible –las heridas que él ha infligido al cuerpo de Dios. Así aparece el tipo de la Cruz. La marca paradojalmente recibida por el invisible, en la herida que lo visible le impone.

Ahora bien, la santidad no reside en los iconos como tampoco está presente en la Cruz como espectáculo visible. El tipo del icono, como el tipo de la cruz debe su santidad a Cristo; pero el mismo Cristo no tiene su santidad invisible solamente por su entrega, permanente y total, al Padre invisible. Cristo accede a su santidad despojándose de ella en beneficio del Padre. La Cruz sólo lleva el "typos" de la santidad en cuanto amplifica esa transferencia. El icono despliega así, en la humildad de la historia y del espacio, la entrega original del Hijo al Padre en el Espíritu.

---

13 En: F. Boesflug, N. Lossky, *Nicée II, 787-1987, Douze siècles d'images religieuses*, Paris, 1987, pp. 451-470.

El icono no representa, pero hace presente, con toda santidad al Santo. Y, por la santidad se revela en la oración que remite al invisible, "quienes lo contemplan son conducidos a acordarse de sus prototipos y a testimoniarles una veneración respetuosa, pero no una adoración". Es la definición del Concilio, la última justificación teológica de la veneración de la imagen.

Todavía cabe una última pregunta: ¿cómo lo visible y lo invisible se organizan entre el tipo y el prototipo? ¿Cómo coinciden lo visible y lo invisible? La respuesta está dada por la cristología misma. Por la unión intencional se repite lo que la unión hipostática de las naturalezas cumple efectivamente en Cristo: la humanidad visible permite dar a conocer en la persona de Cristo la divinidad invisible. La dificultad para reconocer en la madera visible del icono la mirada invisible de Cristo reproduce la dificultad absoluta de confesar en la madera de la Cruz la naturaleza divina del Hijo de Dios, muriendo según su humanidad.

La unión hipostática asegura la equivalencia divina que permite a Cristo decir: "Quien me ha visto ha visto al Padre". En esta comunión intratrinitaria se revela el último icono como un "icono viviente de la caridad", según la fórmula de Máximo el Confesor. La caridad "revela que el Padre se da en y como el Hijo, el prototipo se abre en y como el tipo, que lo invisible entrega su único rostro en y como lo visible". Es en la "kénose du Fils" donde toda imagen tiene sus orígenes.

Conclusión

Nos hemos detenido largamente en estas reflexiones sobre la Cruz, como prototipo del icono, más que en las otras teorías. La profundidad de esos pensamientos me pareció justificar este esfuerzo. Es también un ejemplo que muestra cómo los antiguos dogmas pueden encontrar una profundización, y ello gracias a un autor occidental.

Estas nuevas teorías de la imagen, y también otras en publicaciones de estos últimos años muestran la fecundidad del dogma de Nicea II, que es el fundamento teológico de todas esas reflexiones.

Como conclusión se puede constatar que:

m El estatuto del icono recibe por parte de los defensores de las santas imágenes un carácter cada vez más teológico, por estar estrechamente ligado, al final de ese proceso, con la teoría trinitaria.

m Para las Iglesias que se reconocen en esta expresión de la fe, el icono se transforma en un lugar de presencia de Dios, presencia espiritual

o mejor aún, intencional. El icono se vuelve imagen oficial de la comunidad, imagen del culto.

m De este modo el icono recibe, en el interior de la comunidad, una doble función: por una parte es expresión de la fe de la comunidad, por otra, forma y conserva la fe de los fieles. En algunas comunidades puede incluso transformarse en constituyente de la verdadera fe, idéntico a lo que hoy entendemos por "ortodoxia".

m Por su constituyente estético, el icono da sus estructuras a la vida de la iglesia: la celebración de los oficios (por ejemplo gestos, procesiones, función de los oficiantes), la forma de la oración (aun personal), la arquitectura sagrada, el estatuto de los eclesiásticos y ciertos aspectos de la vida cotidiana pueden recibir una significación "icónica".

EVANGELIZACIÓN POR MEDIO DE LA BELLEZA

P. RICARDO COLL

ME ha parecido oportuno hablar del tema de la imagen interior y sus efectos en el imaginario, individual y colectivo, usando algunos textos del místico San Juan de la Cruz. En sus escritos, el santo pasa da la purificación de los sentidos, a la purificación del espíritu. Se colige fácilmente, que él trate el tema de la imaginación no solo con holgura de teólogo sino aun de místico, con la consecuencia propia de esto último, es decir escribir como quien experimenta una viva realidad.

En la primera parte, expondré la acción de la imagen dentro de la imaginación, sus influencias dentro de lo sensible, y sus repercusiones en la psicología humana. Advirtiendo en el presente momento una gran agresión al sentido interior de la imaginación, en especial por los medios de comunicación social, trataré, en la segunda parte, algunas consideraciones para purificar la imaginación y ayudarla a ser como un camino propedéutico a la contemplación.

I. La imaginación: campo de batalla

Dentro de la parte sensitiva o inferior del alma, se encuentra el sentido interior de la imaginación, o también llamada fantasía, que ocupa un aspecto importantísimo dentro de la antropología sanjuanista. En el decurso de sus obras aparece con mucha frecuencia la actividad de la imaginación: formas, fantasías, imágenes, figuras, especies, efigies, fantasmas; todas expresiones que el santo usa combinándolas entre ellas.

El concurso de la imagen es normalmente requerido dentro del conocimiento humano natural. Para San Juan de la Cruz, el alma es como una "tabla rasa y lisa", en la cual no hay nada figurado, sino sólo aquello que pasa por medio de los sentidos, y que es comunicado por

medio de la imagen a la parte superior, es decir al conocimiento intelectivo. Dice así en la *Subida al Monte Carmelo:*

> "La causa de esto es porque, como dicen los filósofos, el alma, luego que Dios la infunde en el cuerpo, está como una *tabla rasa y lisa* en que no está pintado nada; y si no es que por los sentidos va conociendo, de otra parte, naturalmente, no se le comunica nada...Y así, el alma, si no es lo que por los sentidos se le comunica, que son las ventanas de su cárcel, naturalmente por otra vía nada alcanzaría" [1].

El santo define la función de la imaginación y de la fantasía de esta manera:

> "Es, pues, de saber que los sentidos de que aquí particularmente hablamos son dos sentidos corporales (interiores), que se llaman *imaginativa y fantasía*, los cuales ordenadamente se sirven el uno al otro; porque el uno discurre imaginando, y el otro forma la imaginación o lo imaginado fantaseando; y para nuestro propósito lo mismo es tratar del uno que del otro. Por lo cual, cuando no los nombraremos a entrambos, téngase por entendido según aquí habemos de ellos dicho. De aquí, pues, es que todo lo que aquestos sentidos pueden recibir y fabricar se llaman imaginaciones y fantasías, que son formas que con imagen y figura de cuerpo se representan a estos sentidos" [2].

Como podemos observar la imaginación y la fantasía, pueden representar imágenes, unas en conformidad con los seres creados, otras de manera fantaseosa, como por ejemplo si lo que se representa interiormente es un centauro. En la imaginación se pueden tener dos canales de representación, uno natural, que a su vez puede estar en relación con los objetos exteriores; el otro, también es natural y es por vía representativa de la memoria sensible. La memoria repone imágenes, que posee en su archivo y las actualiza en la imaginación, ya sea porque son evocadas conscientemente, ya porque pueden ser movidas por asociación, y a su vez, otras imágenes, pueden ser motivadas por influencia de orden sobrenatural.

En la imaginación puede actuar Dios y los ángeles, generando imágenes que ayudan a comprender el misterio sobrenatural.

Es importante hacer notar que en el campo del imaginario, también actúa el Demonio, poniendo imágenes que entorpezcan la vida espiritual del alma. La intención secreta del Demonio, es usar de las repre-

---

1 San Juan de la Cruz, *Sub.* L. 1, c. 3, n. 3.
2 *Ibid., Sub.* L. 2, c. 12, n. 3.

sentaciones, para invitar tras ella la libertad de la persona en la elección de algo, bajo apariencia de bien. Muchas veces con ocasión de la presencia de una imagen mala, ya sea antigua, evocada nuevamente, ya nueva con el objeto presente y captado por los sentidos exteriores, el Demonio actuará concomitantemente para suscitar y mover las pasiones, ya del apetito irascible como las del concupiscible.

San Juan de la Cruz refiere sobre la influencia del Demonio en la imaginación lo siguiente:

> "Es, pues, de saber que, así como los cinco sentidos exteriores representan las imágenes y especies de sus objetos a estos interiores, así sobrenaturalmente, como decimos, sin los sentidos exteriores puede *Dios y el demonio* representar las mismas imágenes y especies, y mucho más hermosas y acabadas" [3].

Como ya hemos referido, el material que se hace presente en la imaginación puede ser por dos vías, una natural y la otra sobrenatural, y/o de índole preternatural.

Siendo que el Demonio puede actuar en el orden de la imaginación y de la fantasía, la conciencia del hombre religioso debe estar atenta, para saber discernir cuándo las imágenes son producidas por Dios, y cuándo por el Demonio. Se debe tener muy buen discernimiento para darse cuenta cuándo las imágenes tienen una y la otra causa, puesto que allí el Demonio acude con sus engaños. En efecto, dice el santo:

> "Este sentido de la *imaginación y fantasía* es donde ordinariamente acude el demonio con sus ardides, ahora naturales, ahora sobrenaturales; porque ésta es la *puerta* y entrada para el alma, y como habemos dicho, aquí viene el entendimiento a tomar y dejar, como a *puerta* o *plaza de su provisión*. Y por eso siempre Dios y también el demonio acuden aquí con sus joyas de imágenes y formas sobrenaturales para ofrecerlas al entendimiento; puesto que Dios no sólo se aprovecha de este medio para instruir al alma..." [4].

Se puede observar cómo la imaginación se presenta entonces, como un verdadero campo de batalla. Dios quiere llevar al alma por el camino de la oración, y muchas veces le habla por medio de imágenes que Él mismo causa. En los estadios más altos de oración, como lo es la contemplación, hay prescindencia de estas imágenes, porque no son

3 *Ibid., Sub.* L. 2, c. 16, n. 3.
4 *Ibid., Sub.* L. 2, c. 16, n. 4.

proporcionadas para la contemplación misma del misterio. No obstante Dios puede hablar e ilustrar por medio de ellas de manera elocuente al fiel en oración. Sin embargo, como hemos referido, también el Demonio tiene su influencia en este campo. El sabe que se trata de aquel "lugar", donde toma provisión el intelecto, para formar sus conceptos. Entonces, para referirlo con el mismo santo, la imaginación es como la puerta de entrada para el alma, "aquí viene el intelecto para tomar o dejar, como a puerta o plaza de su provisión". El funcionamiento gnoseológico, se realiza por medio de las especies sensibles, y esto lo sabe el Angel apóstata, es por ello que recurre a este lugar con sus ardides. Las imágenes que el demonio puede poner en la imaginación, no son necesariamente feas, desproporcionadas, como sería más propio de su condición generar; muchas veces las pone de forma muy bella, de tal manera que resulte engañada la inteligencia. En este caso sabe él revestirse como ángel de luz, para tentar.

Es dable observar cuán peligroso resulta exponerse a ver espectáculos, televisión, cine, etc, cuyas imágenes sean de índole pecaminoso; como así también aquellos que, guardando una aparente sanidad en las imágenes, contienen un mensaje para la inteligencia que resulta malsano. Los efectos negativos de los medios de comunicación son así detectados por el Papa Juan Pablo II:

> "Es sabido que los instrumentos de comunicación social inciden a menudo profundamente, tanto bajo el aspecto afectivo e intelectual como bajo el aspecto moral y religioso, en el ánimo de cuantos los usan, especialmente de los jóvenes. Tales medios pueden ejercer un influjo benéfico en la vida y las costumbres de la familia y en la educación de los hijos, pero al mismo tiempo esconden también insidias y peligros no insignificantes" [5].

San Agustín, en sus *Confesiones*, refiere la tentación que tuvo Alipio cuando fue a ver un espectáculo:

> "No ciertamente para dejar la carrera del mundo, tan recomendada por sus padres, Alipio había ido delante de mí a Roma a estudiar Derecho, y allí se dejó arrebatar de una afición increíble por los espectáculos de lo gladiadores. El caso acaeció de un modo increíble. Porque aborreciendo él y detestando semejantes diversiones, encontrándose casualmente con él unos amigos y condiscípulos suyos que venían de comer, aunque él rehusaba enérgicamente y se resistía, con amigable violencia le llevaron al anfiteatro durante los días de los crueles y funestos juegos, mientras él les iba diciendo: «Aunque arrastréis mi

---

5 Juan Pablo II, *F. Consortio,* cap. III, 76.

> cuerpo a aquel lugar y le pongáis allí ¿acaso podréis también aplicar *mi pensamiento y mis ojos* a aquellos espectáculos? Allí, pues, estaré como si no estuviese, y así triunfaré de ellos y de vosotros». Mas ellos, aunque oyeron estas razones, no desistieron de llevarle consigo, quizá precisamente deseando averiguar si sería capaz de cumplirlo. Cuando llegaron y se colocaron en los asientos que pudieron, todo el circo hervía en ferocísimos regocijos. Alipio, *cerrando las puertas de sus ojos*, prohibió a su ánimo salir a ver tantos desmanes ¡Y pluguiese a Dios que hubiera cerrado también los oídos! Porque en cierto lance de la lucha, hiriendo fuertemente sus oídos un grito atronador de todo el pueblo, *vencido de la curiosidad*, y como preparado a despreciar y vencer cualquier cosa que viese, *abrió los ojos*, y fue herido en el alma con una herida más grave, que no en el cuerpo el gladiador a quien deseó ver; y cayó más miserablemente que el otro, a cuya caída se alzó la grita, que entrando por sus oídos, le abrió los ojos, para que por ellos su alma, todavía más atrevida que fuerte, fuese herida y derribada; tanto más débil, cuanto había presumido de sí, habiendo desconfiar en Vos. Porque luego que vio aquella sangre, al mismo punto *bebió la crueldad*; y no apartó el rostro, sino antes fijó detenidamente la vista; con lo cual se saturaba de furor sin darse cuenta, se regodeaba con el crimen de la lucha, y se *embriagaba* con el placer de la sangre. *Ya no era el mismo* que había venido, sino uno *de la turba* con que se había mezclado, y verdadero compañero de los que le habían llevado. ¿Qué más? Contempló el espectáculo, vociferó, se enardeció, y salió de allí con una locura que le estimulaba a volver, no sólo acompañando a los que le habían llevado, sino aun yendo delante de ellos, y arrastrando consigo a otros.
>
> Pero de allí también con *mano poderosísima y misericordiosísima le sacasteis* Vos, y le enseñasteis a no poner su confianza en sí, sino en Vos: aunque esto fue mucho después” [6].

La imagen tiene un atractivo que captura los sentidos exteriores, y cuando ella penetra en el interior, sea por el ruido del espectáculo, sea por la misma imagen, es difícil substraerse a su influencia. San Agustín, en este texto, refiere que Alipio fue arrastrado en su voluntad a hacer lo que antes confiado en sus porpias fuerzas no deseaba hacer. Los términos que usa en relación al espectáculo son: *embriagarse, beber crueldad, regodearse*; todo lo cual hace que Alipio no fuese más el mismo. Había cambiado, su pasión lo había enceguecido. La visión exterior había fomentado en su interior la locura de la violencia, el frenesí de su apetito irascible; de tal forma que ofuscó su entendimiento, y a partir de ese momento, se hizo uno de los otros, y un anfitrión de lo malo.

La lucha en el campo de la imagen es muy vasta. En la imagen externa, que se presenta por los medios de comunicación social, pero

---

6 San Agustín, *Conf.* Cap. VIII, n. 13.

también, en el campo de la imaginación. Como hemos referido, allí se da el segundo combate. El primero, diríamos, es al exterior, la imagen televisiva, del espectáculo obceno o violento, la segunda en la interioridad del hombre, cercano ya a lo más profundo del hombre que es su conciencia.

Nos podemos preguntar: ¿por qué el Demonio usa de la imagen para atrapar a los hombres en su poder y de esa manera encadenarlos a las pasiones más bajas? Podemos presumir una respuesta, que a mi modo de ver resulta convincente. El Demonio fue vencido por la materia. El Verbo se hizo carne, tomó una *materia* para ofrecer, y por medio de ella salvar a la Humanidad de su condición pecadora y de esa manera elevarla al plano sobrenatural. El Demonio, por su parte, *odia la materia* sacramentalizada, o la materia santificada, puesto que ella misma sirve de santificación para el hombre, a la vez que fue causa de su derrota. Hemos de pensar que la economía de la salvación pasa por medio de los sacramentos que son una continuación del misterio de la Encarnación. Así como el Verbo tomó carne para realizar su obra, así los sacramentos, y obran lo divino en las almas. Y ellos, son ante todo signos sensibles, esto es, perceptibles a los sentidos. En relación a ellos, tenemos también todos los sacramentales, como agua bendita, imágenes, reliquias, signos litúrgicos varios, que ayudan en nuestro combate.

Hay toda una *economía encarnacionista*, liberatoria, sacramental y litúrgica que invita a participar a todo el hombre, no solo con su alma, sino también con su cuerpo. El Demonio favorecerá como ángel caído que es el engaño, motivando algo que sea similar, con cierta apariencia de bien, para mantener en engaño a las masas. *Su "economía" de perdición*, será fomentar todo un montaje predicamental, *en base a la captación de los sentidos*, para hacer a los hombres superficiales, incapacitados para lo trascendente, y enardecidos en sus instintos más bajos. Su intención es provocar la mayor *des-semejanza* de la imagen creada. Un pintor que hace un retrato de su modelo, quiere hacerlo reconocible, esto es, semejante a su modelo. Dios, el Artista Supremo, desea reconstruir al hombre a la semejanza suya; por el contrario, el Demonio, querrá llevarlo lo más lejos posible de su modelo, proponiéndole otro, pero que como resultado es el hombre invertido y dominado por sus pasiones.

Esa economía de perdición se manifiesta hoy a través del imperialismo de la imagen, en especial la de la televisión. En relación a la agresividad que tiene la imagen televisiva en el comportamiento de los niños, refiere la escritora M. Winn: "Una y otra vez los padres de familia notan que el comportamiento de los hijos parece empeorar precisamente después de que acaban de ver televisión. Como muchas veces dicho comportamiento dura poco, los padres con frecuencia no le prestan mucha

atención... aunque cuando se les interroga en forma específica acerca del comportamiento del niño inmediatamente después de ver televisión, la mayoría confirma que es frecuente cierta *irritabilidad temporal* o mal comportamiento en tales ocasiones: "Notamos que siempre salen de una hora o dos de ver televisión en un *estado terrible, irritables, caprichosos, cansados, prontos a explotar*. Se retiran del televisor tratando de mitigar cierta *insatisfacción interna* de algún modo..., otro padre dice: "Cuando Tony se ha pasado toda la mañana viendo televisión, es imposible vivir con él. Se pone *nervioso, grosero, desatento, aburrido,* no sabe qué hacer consigo mismo y es un niño absolutamente desagradable. Gradualmente regresa a la normalidad" [7].

Muchas veces la imagen televisiva produce un impacto sobre las pasiones. El apetito irascible y concupiscible, no resulta indiferente frente a lo que se presenta como estímulo exterior, y que pasa a través de los sentidos. Por otra parte, es evidente que deja en la memoria sus huellas, que posteriormente pueden conducir, por medio del recuerdo de las mismas, a acciones depravadas. La reminiscencia de estas imágenes puede a su vez activar la imaginación, que como ya hemos dicho, resulta un campo propicio para el tentador.

Si además pensamos en las horas de televisión, sobre la invasión de tantas imágenes que sobrecargan la psicología del niño y la del adolescente, me parece lícita esta pregunta: ¿desde la invención de este aparato, y desde su influencia sobre todo por medio de imágenes groseras, obscenas y violentas, no se ha podido generar una estructura social diferente, donde al hombre lo podemos definir como hombre televisivo? ¿No podemos hablar de una estructura de un imaginario colectivo, que mantiene a los hombres conformándose y actuando de una manera especial, o al menos diferente que nuestros antepasados que no veían este cúmulo de imágenes diarias?

Es fácil comprender que en una psicología acostumbrada a la imagen, decaiga notablemente su capacidad verbal, tanto la de apreciación por la lectura, como por la misma expresión conceptual de su pensamiento. En la Gregoriana, me decía un profesor que había constatado una decaída enorme de la capacidad intelectual de los alumnos y como consecuencia de esto, en sus respectivas tesis finales. Este profesor lo atribuía a un *"síndrome de inteligencia débil"*. La capacidad verbal ha disminuido en relación inversa a lo que ha aumentado la visiva. ¿No es esto acaso un diagnóstico social?

Una de las características propias del hombre moderno es, según el P. Alfredo Sáenz, el hecho de tener una humanidad contemporánea

---

7 M. Winn, *La droga que se enchufa,* ed. Diana, Méjico 1977, p.37.

dominada por el imperialismo de la imagen degradada, que genera una inversión y una *regresión del hombre*, en sus capacidades espirituales. En efecto dice así: "Todo el saber del *homo sapiens* se desarrolla en el círculo del *mundus intelligibilis*, hecho de conceptos y de juicios, muy distante del *mundus sensibilis*, el mundo que perciben nuestros sentidos. Cuando la televisión suple la lectura, produce imágenes, anula los conceptos; de este modo atrofia la capacidad de abstracción y con ella la capacidad de entender. De por sí la imagen podría tener un gran valor inteligible, como sucede en el ámbito de los iconos, donde el espectador al contemplarlos, "lee" un contenido doctrinal, que va mucho más allá de la estética sensible" [8].

Como conclusión de esta primera parte, podemos advertir la importancia que tiene el hecho de poner en contacto los sentidos exteriores con realidades buenas y bellas. Esto hace que los sentidos internos, en especial el de la imaginación, y también el de la memoria sensible, sean alimentados correctamente, evitando así, en mayor medida, las posibilidades del Demonio, en este campo. Se constata toda una cultura del espectáculo, de tipo nocivo, que concentra al hombre en sus pasiones, haciéndole perder la recta razón.

II. Cómo sanear la imaginación

Según lo visto anteriormente, podemos concluir que el hombre del hoy está condicionado por un exceso de imagen, no constructiva de su condición humana y espiritual. Me animaría a decir que el cúmulo de imágenes que decanta diariamente,es contrario a toda ascensión por un camino espiritual, porque lo rebaja, le estimula los placeres más bajos, contrarios a su sana libertad; y por esto, en cierta forma es un hombre dominado. Muchos autores han tratado sobre la televisión como droga. Ella genera una suerte de adicción, y por ende de dependencia del hombre.

Así dependiente, el hombre se acostumbra a un tipo de imagen, que le *atrofia su sentido estético*. Pensemos en la proliferación de estampillas de colección para niños, de álbumes, y programas televisivos, que van adormeciendo la percepción de lo bello. El niño se va como acostumbrando a lo feo, a lo mostruoso, a lo desfigurado. Esta percepción, no sólo es específica del sentido de la vista, sino también del oído. En efecto, en este último ámbito de lo recepcionado por el oído, se puede pensar en una graduación esquemática de la música: una espiritual: gregoriano, polifónica, clásica; otra en orden al sentimiento, de índole

8 P. A. Sáenz, *El hombre moderno,* ed. Gladius, Bs. As. 1998, p.56.

más romántica; otra, por último, más materialista, que parece estar dirigida a lo más bajo e instintivo del hombre, no sólo en cuanto a su ritmo y musicalidad, sino también en sus palabras.

Si vemos que todo esto deja huellas en el alma, y rebaja la condición del hombre; nos podemos hacer una pregunta ¿cómo se puede estimular y sanear la imaginación?

San Juan de la Cruz habla de un perfeccionamiento de lo más bajo a lo más alto, perfeccionamiento que es gradual y progresivo. Dice así:

> "Y así va Dios perfeccionando al hombre al modo del hombre, *por lo más bajo y exterior*, hasta lo *más alto e interior*. De donde primero le *perfecciona el sentido corporal*, moviéndole a que use de *buenos objetos naturales* perfectos exteriores, como oír sermones, misas, ver cosas santas, mortificar el gusto en la comida, macerar con penitencia y santo rigor el tacto" [9].

De las *obras* para ver y contemplar, tenemos aquellas hechas por Dios y aquellas realizadas por el hombre. El cosmos creado por Dios es hoy como un libro cerrado para el hombre moderno. Quizás la vuelta a la naturaleza, desde el punto de vista *ecológico*, no es sino una manifestación de la necesidad de retorno para tener nuevamente contacto con ella. La técnica es un sub-mundo en el cual se desenvuelve el hombre cotidianamente, lo envuelve y lo rodea. Pero ella, resulta ser siempre un invento de una inteligencia creada; por ende limitada. No obstante, es como el micro-cosmos que ha ligado a la inteligencia del hombre para limitarla en su contacto con la Naturaleza creada por Dios y por ende con las cosas más bellas y verdaderas.

El contacto con la Naturaleza debe llevar, para un sano observador, al conocimiento de lo divino, no de una manera panteística, sino como un camino ascensional hacia Dios. De esta manera, todo lo que nos rodea puede tener un sabor divino, no sólo porque tal objeto es tenido como creado, y por ende nos limitamos a verlo como efecto de una causa generadora, sino porque en la contemplación plástica de la naturaleza, podemos encontrar numerosos rasgos de Dios. Cuando uno observa con atención el fuego, el agua, la nube, el sol, la luz, la montaña, el cielo, el mar, todos elementos creados, no nos limitamos, solamente, a la consideración de su ser, sino que tal elemento puede servir como un puente para entender, y ligar nuestro espíritu a lo sobrenatural. El *homo simbolicus*, que ha perdurado hasta fines del medioevo, hacía este tipo de ensamble. De lo natural, se remontaba a lo sobrenatural.

---

9 San Juan de la Cruz, *Sub.* L.II, c 17, n. 4.

De las cosas sensibles a las invisibles. La naturaleza toda, cobra así un significado que es casi sacramental, ayudando a la contemplación.

El símbolo une como puente dos realidades, en este caso una superior con otra inferior. La inferior o natural, es fruto de la experiencia del hombre, la sobrenatural, que no cae bajo la experiencia, es conocida mediante la fe; pero también puede ser percibida desde lo natural, siempre limitadamente. Si a este conocimiento simbólico agregamos el sentido objetivo que tiene el símbolo en la Sagrada Escritura, entonces, se alimenta la experiencia natural con la manifestación, o corrida de un velo, sobre ese elemento. En su gran parte, Dios ha hablado a los hombres como lo puede hacer un poeta, en el sentido que usa de parábolas, metáforas, símbolos, que él carga con una significación especial, pero que a su vez esán en perfecta conformidad con el orden creado.

Jesucristo, por ejemplo, para explicar los misterios del Reino, recurre a imágenes conocidas por los que escuchan. Así por ejemplo:

"El Reino de los Cielos es semejante a un hombre que sembró buena *semilla* en su *campo*" (Mt 13, 24), o esta otra: "El Reino de los Cielos es semejante a un *grano* de *mostaza* que tomó un hombre y lo sembró en su campo"(Mt 13, 31), "El Reino de los Cielos es semejante a la *levadura* que tomó una mujer y la metió en tres medidas de *harina*, hasta que fermentó todo" (Mt 13, 33), o "El Reino de los Cielos es semejante a un *tesoro escondido* en un campo" (Mt 13, 44).

Este *lenguaje simbólico* debe ser rescatado, mucho más hoy en un mundo tecnificado, y por ende racional, que ha perdido el contacto con las cosas creadas, y si el hombre las mira, sólo se trata de una mirada furtiva, turística, pasajera, sin profundidad. Se trata entonces de tener una visión contemplativa de la realidad creada. Ya San Pablo habla de que "lo invisible de Dios, desde la creación del mundo, se deja ver a la inteligencia a través de sus obras: su poder eterno y su divinidad" (Rom 1, 20). Es decir, que teniendo experiencia de las cosas que vemos, hemos de remontarnos, como por una visión de espejo a las cosas que no vemos. San Pablo refiere que la visión de las cosas invisibles, se realizan aquí como por un espejo. En efecto dice: "Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara" (1Cor 13, 12). Y si las cosas creadas reflejan algo de la realidad invisible, con mayor razón el hombre que se va transformando por el poder del Espíritu; él también resulta *espejo* de la gloria de Dios: " Mas todos nosotros, que con el rostro descubierto reflejamos como en un *espejo* la gloria del Señor" (2 Cor 3, 18).

El Pseudo-Dionisio, quien ha escrito entre otras cosas un libro perdido, intitulado *Lo inteligible y lo sensible,* nos dice en relación al lenguaje simbólico: "Esta iniciación simbólica al santo nacimiento de Dios en el alma no tiene nada de inconveniente o profano en sus imágenes

sensibles. Antes bien refleja en los espejos naturales del entendimiento humano los enigmas de un proceso contemplativo digno de Dios...He demostrado ya con claridad en mi obra *Lo inteligible y lo sensible* (Teología simbólica) que los símbolos sagrados son realmente expresión sensible de realidades inteligibles. Muestran el camino que llevan a los inteligibles..." [10].

Este tipo de lenguaje no se opone al convencional teológico, antes bien lo enriquece y lo perfecciona. En esta línea de razonamiento podemos encontrar a S. Pinckeaers, quien en su deseo de unir espiritualidad a teología, habla de que si bien son dos lenguajes diferentes, no obstante se necesitan mutuamente. Este autor refiere que el lenguaje tomista es relativamente abstracto, desprovisto de connotaciones sensibles e imaginativas; posee una factura técnica y es muy conciso, en cambio el lenguaje usado por los autores místicos y en general los espirituales, es más experiencial, con cierto sabor simbólico [11].

Tanto el teólogo como el poeta, tienen de común que se encuentran frente al misterio; el primero lo expresa con un lenguaje racional, el segundo metafórico. Pero ambos son valederos. Hemos de pensar en la unión de la poesía y de la teología mística, en algunos santos; entre los cuales hemos de destacar a San Juan de la Cruz.

El filósofo Maritain en su libro *Situación de la Poesía,* hace un estudio de la poesía en relación a la mística cristiana, encontrando su íntima trabazón en el lenguaje simbólico. En efecto, dice: "Si el poeta se abandona a este doble flujo de imágenes: aquellas que le vienen del espectáculo circundante, por una especie de vértigo, quitan su realidad al mundo sensible, lo vuelven transparente, lo asimilan a un sistema de símbolos que significan más que ellos mismos..." [12]. Y en otro momento: "por ello todo verdadero poeta va –por su propia experiencia de esas profundidades en que... todo es espíritu y vida– de lo visible a lo invisible y de las imágenes de lo real a la realidad sin imágenes, de donde vuelve, sin embargo, con palabras, sonidos, formas y colores" [13].

Este *lenguaje simbólico*, por último, proviene de la apreciación de la naturaleza, como elemento primario, de la experiencia sensible del imaginario, es fruto también de la experiencia sensible subjetiva, que se tenga sobre determinada imagen. El imaginario es usado allí, como puente subjetivo para conectar la imagen exterior a lo invisible. Y por último, también es racional, aunque menos que el lenguaje propiamen-

---

10 Pseudo Dionisio, *J. E.,* c. 2, n. 1; 2.
11 Cf. S. Pinckaers, *La vida espiritual,* ed Edicep, Valencia 1995, pp.42 y ss.
12 Cf. R. y J. Maritain, *Op. cit.,* ed. Club de Lectores, Bs. As., pp.81-82.
13 *Ibid.,* p.85.

te teológico. Es por lo mismo que este tipo de lenguaje, plástico, llega a muchos. Porque todos tienen experiencia de las cosas sensibles; en orden a la catequesis, hay que usarlo para hacer entender los misterios.

Como de la mano, también somos llevados a los símbolos litúrgicos. Si vamos iniciándonos en el lenguaje simbólico, iremos de a poco penetrando también en los signos y símbolos litúrgicos. Hemos de pensar que toda la economía sacramental se fundamenta en cosas sensibles, que nos muestran realidades invisibles. Hay muchos autores que han redescubierto el valor de lo simbólico; para citar a algunos: R. Guardini, J. Daniélou, O. Casel, etc...

Los Santos Padres, cuyo lenguaje es simbólico y estético, no habían dejado de observar la necesidad de la recurrencia del hombre a las cosas sensibles. San Juan Crisóstomo, por ejemplo, dice en una homilía:

> "Si tú fueses incorpóreo Él te habría dado dones sin ropajes e incorpóreos; más porque el alma está unida al cuerpo, te ha dado en cosas sensibles, cosas espirituales" [14].

San Agustín que, como pocos Padres de la Iglesia, verifica la conjunción armoniosa entre el *verum* y el *pulchrum*, refiere esta experiencia vital de la psicología humana:

> "Todas estas cosas que se nos han insinuado en figura, tienen como fin nutrir y como encender el amor, por cuyo medio, como por fuerza, somos arrastrados hacia lo alto o al interior de nosotros mismos hacia la paz. Así propuestas, mueven y encienden más el amor que si fuesen expuestas desnudas y sin ninguna semejanza de misterio. Es difícil decir el porqué de esto; pero es cierto que una cosa propuesta por significación alegórica mueve más, deleita más y es más amada que si fuese dicha clarísimamente con sus propias expresiones; creo que el movimiento del alma es más lento a inflamarse, en tanto esté ligado a las cosas terrenas; si por el contrario va encaminado a las semejanzas corporales y por ellas dirigido a las cosas espirituales que se le muestran en figura, por ese mismo proceso, y como por un hacha de fuego agitada, se enciende y con un amor más ardiente es arrastrado a la paz" [15].

Creación, revelación y liturga, se ayudan mutuamente por medio de la comprensión de los símbolos. Pero tal comprensión debe ser la adecuada, objetiva, y no meramente subjetiva. La caída del símbolo en su

---

14 San Juan Crisóstomo, *Hom.*37, in *Ev.* n.1.
15 San Agustín, *Ep.*55, 21.



***Jesús enseñando en el templo*, salterio de la reina Mary**
(miniatura, siglo XIV, Museo Británico).

correcto uso, se verificó a fines del Medioevo, como consecuencia de un exagerado subjetivismo interpretativo.

Hasta ahora hemos visto cómo llenar el imaginario, para purificarlo de las malas imágenes: contacto con la naturaleza, con los símbolos de la Sagrada Escritura y de la liturgia.

Hemos hecho referencia al contacto nuevo que debe tener el hombre con las obras divinas. El imaginario se encuentra haciendo de puente, entre el mundo exterior y el mundo interior del alma. Si es capaz de mirar y saborear las cosas creadas, de conectarse nuevamente con el

cosmos, entonces podrá gozar y alegrarse en la obra creadora, y ser de nuevo capaz de usar toda su potencialidad creativa, aun la del imaginario.

Entre las obras que ha realizado el hombre, se encuentra el arte en sus distintas disciplinas. El arte cumple, él también, una importantísima función en la formación artística y en el saneamiento del imaginario personal y colectivo. La imagen, la armonía musical, el teatro cristiano, la poesía, son todos elementos sanantes de la imaginación, y ayudan en el camino de ascensión a Aquel que es la Sabiduría y la Belleza por antonomasia.

Estamos dentro del ámbito de la obra creada por el hombre. En orden al arte religioso en general, en Occidente se padece una gran crisis. El arte sagrado prácticamente ha desaparecido de las iglesias, habiendo sido cubierto su vacío con objetos que tienen un contenido religioso, pero que no proceden de una factura que haga referencia a una visión de fe y contemplación, y por ende, no expresan el orden trascendente, sino solamente el terreno. El Occidente, al respecto, debe aprender mucho, en este sentido, de Oriente, como dice el Papa Juan Pablo II en la *Orientale lumen*.

No sólo se predica a Jesucristo y el mundo sobrenatural con la Palabra, sino con la imagen, no sólo es necesaria la audición para creer, sino también la visión. La imagen también es expresión del Misterio de la Encarnación, y porque el Verbo se ha hecho carne, por eso es pintable. Pero a condición que la belleza de su rostro sea adecuadamente pintable; para ello no necesariamente la expresión artística tiene que ser realista; antes bien cuando en las distintas épocas de la historia del arte sagrado hubo un esplendor, se debió a manufacturas que contienen una cierta *ingenuidad en su expresión*. En este sentido también se puede hablar de un arte *pictórico simbólico.*

Es más necesario que nunca, rescatar los *talleres* de aprendizaje artístico. Desgraciadamente no siempre en las escuelas de arte, en sus distintas ramas, se da una enseñanza cristiana del arte. A causa de ello se puede entonces hablar hoy de un arte que expresa el submundo del hombre; de una alma alejada de Dios, que expresa su fatiga de vivir. Muchas de las facturas artísticas están totalmente alejadas del ser objetivo de las cosas, y expresan el interior de un hombre desquiciado, y sin capacidad de dialogar y hacerse entender. De esta manera, las obras de arte no son comprendidas por el público espectador, sino sólo por quien las hizo. A causa de esto algunos artistas tiene que escribir algunas líneas explicando sus obras, puesto que ya no se pueden interpretar por sí mismas.

Muchos artistas contemporáneos hacen resurgir de las sombras personajes ezquizoides, personajes que han sufrido una doble ruptura, no sólo con el mundo que los rodea, sino también consigo mismo. El

ezquizoide "es un personaje que no se encuentra en armonía con el resto y que sufre un sentimiento de soledad y aislamiento desesperantes..." [16].

Los talleres artísticos favorecerían la integración de la expresión artística al mundo espiritual revelado y verdadero, y no al que siempre puede ser tentación, como lo ha sido en otra época, en especial en el Renacimiento, al mundo ficticio de Musas, de la Cábala, poderes mágicos y de una fantasía mitológica.

Talleres de pintura, literatura, música, poesía, permitirían favorecer el crecimiento de una cultura cristiana. Una de las característica de los tiempos actuales, es el alejamiento de la cultura del ámbito de la fe. Esto nos habla de la fatiga inmensa que tiene el hombre contemporáneo para expresarse en un lenguaje de creación artística, no sólo religiosa, sino diríamos aún dentro de lo humano, como bueno y noble. Al respecto, dice el Papa que cuando la fe no se hace cultura, es una fe no plenamente acogida, no enteramente pensada, no fielmente vivida [17].

Es necesario poner los sentidos exteriores en contacto con las cosas buenas, santas y bellas. Tarea imprescindible de los padres, en especial dentro del ámbito familiar.

Una manera de educar la imaginación para que ella sea saneada de la peste moderna, puede ser la *lectura* desde temprana edad de libros que fomenten una sana fantasía. El niño debe soñar; él todavía tiene sus facultades más espirituales en desarrollo, y una manera de prepararlo para que posea una fuerte vida espiritual, es dándole importancia a lo sensible, desde pequeños. Libros con buenas imágenes literarias y figurativas, hacen que se desarrolle en él el sentido interior de la imaginación conjuntamente con una aguda fantasía. La imagen detenida, sea en diapositiva, o en pinturas, nunca puede pasar de moda, porque tiene una gran ventaja sobre aquella que está en movimiento: la de ser didascálica; puede entrar más en contacto con el mundo espiritual, no así la que está en permanente movimiento, ya que condiciona a la facultad de la imaginación a ser meramente pasiva y no activa. Los chicos que ven mucha televisión, no hacen uso activo y creativo de la facultad de la imaginación; ni para el uso del lenguaje, ni tampoco para los juegos.

Muchas son las *psicoterapias* que pivotean en torno al uso de la imaginación. En efecto, el buen uso de la imagen interior, ayuda a promo-

---

16 R. D. Laing, *The Divided Self. An existencial Study in Sanity and Madness,* ed. Penguin Books, Londres 1975, p. 15; cf. J. M. G. Cortés, *Orden y Caos,* ed Anagrama, Barcelona 1997, pp.99-115.

17 Cf. Juan Pablo II, *Christifideles laici,* cap. V, n.59.

cionar un sano clima en esta potencia, donde, como hemos dicho, va como a plaza propia la inteligencia a buscar el fantasma. Abelardo Pithod dice al respecto: "La imaginación tiene un poder curativo sorprendente... por eso revivir en nuestro interior imágenes buenas, es sanativo. El terapeuta nos estimula a hacerlo, pero nosotros podemos intentarlo solos. Varias veces hemos aludido a la necesidad de tener algo bueno para recordar. La obra de arte es sanativa porque produce sensasiones bellas. Si sabemos gozarlas, las montaña, el agua, la vegetación, las flores, también son curativas. Lo es leer, escribir, pintar, jugar... Ni siquiera hemos nombrado a ese poderosísimo instrumento de la armonía interior que es la música. Por cierto, hay músicas y músicas. Algunas son para excitar, ya lo sabemos..." [18].

Se me podrá objetar en este trabajo, que he radicado la percepción de la belleza al campo del imaginario, y no a la percepción de la misma por medio de las faultades superiores del hombre, en especial la de la inteligencia. A esto puedo responder, que si bien la percepción de la belleza está en el orden de las universales, y se trata de un trascendental del ser, no obstante, ella proviene como también el conocimiento, de las formas sensibles. El hecho de haber mencionado la imaginación como percipiente de la imagen, no quiere expresar que tenga conciencia de ella. Pero me parece que la contemplación de la belleza pasa primero por una purificación de aquello que recepciona este sentido interior. De tal manera que podemos referir aquella frase del evangelio de San Lucas, cap. 11:

> 34 "La lámpara de tu cuerpo es tu ojo. Cuando tu ojo está sano, también todo tu cuerpo está luminoso; pero cuando está malo, también tu cuerpo está a oscuras.
>
> 35 Mira, pues, que la luz que hay en ti no sea oscuridad.
>
> 36 Si, pues, tu cuerpo está enteramente luminoso, no teniendo parte alguna oscura, estará tan enteramente luminoso, como cuando la lámpara te ilumina con su fulgor".

Una de las características de la espiritualidad de la época medieval, es la visión sacramental de las cosas, y de todo el cosmos. El hombre medieval está como insertado en el cosmos, y la creación, conjuntamente con la visión sacramental y litúrgica, le hace fundir su fe en obras y facturas artísticas notables. Al respecto dice Edgar de Bruyne, gran conocedor de la estética del Medioevo:

18 A. Pithod, *Algo bueno para recordar,* ed. A. Gráficas, Mendoza 1998, pp.137-138.

"Los autores de la Edad Media elaboraron una teoría de la alegoría. Estos son los fundamentos según Ricardo de San Víctor. Puesto que la revelación así lo dice, creemos en la existencia de un mundo duplicado, uno físico y otro sobrenatural. Ambos al ser obra del Dios único, tienen en cierta medida rasgos en común. Siendo el mundo sobrenatural por definición, un misterio que no puede penetrar el espíritu del hombre, resulta imposible decir que el mundo físico pueda ser el símbolo inmediato. Abandonado a sí mismo el hombre sólo puede hacer suposiciones respecto al tema de la naturaleza y de las correspondencias del orden sobrenatural: es necesaria, entonces, la revelación divina a hombres privilegiados para llegar a la certeza de esta cuestión... Para Ricardo de San Víctor: las formas mismas de las cosas visibles dan una especie de imagen pintada del mundo invisible. Efectivamente todos los cuerpos tienen una semejanza con los bienes invisibles (Habent omnia corpora ad invisibilia bona similitudinem)" [19].

Como podemos observar, no hay hay cosa más católica, que el hombre recorra con humildad un proceso de elevación por medio de las cosas sensibles a las invisibles. Este proceso lo hizo el Verbo intangible a la inversa, es decir, se hizo carne, y por ende visible, palpable, para que el hombre partiendo de estas realidades visibles, pueda realizar su camino de ascenso por medio de la fe. Toda la economía sacramental es encarnacionista, en el sentido que no se desvincula en absoluto de la materia, al contrario. En los signos sensibles, y objetivos, se encuentra a su vez la garantía de una religiosidad comunitaria y objetiva. Al respecto dice Vagaggini:

"Así, el régimen religioso, estructurado por signos sensibles, como es precisamente el régimen litúrgico, aparece como una protección y garantía no sólo de objetividad y de encarnacionismo, contra el peligro del subjetivismo y de un espiritualismo desencarnado, mas también de un sano sentido comunitario contra los peligros de un individualismo exagerado" [20].

Recuperar el sentido de la belleza, con un ensamble de las cosas visibles, el culto y la Escritura, me parece un urgente camino a recorrer en el actual momento, en donde se vive tanto de la imagen, pero de una imagen desacralizada y pervertida. Comenzar a recorrer este camino, purificando el ojo del cuerpo, y reencontrándose con un mundo transfigurado por la gracia y la belleza, es dar una esperanza al hombre

---

19 E. De Bruyne, *La estética de la Edad Media,* ed. Visor, Madrid 1988, pp.99-102.

20 C. Vagaggini, *El sentido teológico de la Liturgia,* ed. BAC, Madrid 1965, p. 74.

de hoy, para que desde esta visión de fe, pueda producir obras enraizadas en aquello que cree. Este enlace entre fe y cultura fue posible en la época medieval; de allí nuestro desafío, recuperar esos valores que la hicieron posible.

XI EXPOSICIÓN DEL LIBRO CATÓLICO

del 30 de agosto al 12 de septiembre de 1999

Lema:

"Dios, nuestro Padre y Creador: es Amor y Misericordia"

Lugar: Centro Cultural "Padre Federico Grote"
Junín 1063, Cap. Fed. - TE: 4823-8908 / 4827-5195
Horarios: lunes a viernes de 8.00 a 23.00 hs., sábados de 9.00 a 22.00 hs., domingos de 17.00 a 22.00 hs.
Conferencias y demás actividades: 19.30 hs.
Entrada libre y gratuita

Declarada de Interés Nacional por la Secretaría General de la Presidencia de la Nación (Resol. N° 443/99)
Declarada de Interés Cultural por la Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación (Resol. N° S.C. 490/99)
Auspiciada por la Secretaría de Culto de la Presidencia de la Nación (Resol. N° 38/99)
Declarada de Interés de la Ciudad de Buenos Aires, por la Jefatura de Gobierno (Decreto N° 627/99)
Declarada de Interés Educativo por la Secretaría de Programación y Evaluación Educativa del Ministerio de Cultura y Educación de la Nación (Resol. N° 75 SPEE/99)
Auspiciada por la Subsecretaría de Cultura del Gobierno de la Provincia de Buenos Aires (Disposición N° 123/99)

ORGANIZA: Comité Ejecutivo de la Exposición del Libro Católico
AUSPICIA: Federación de Círculos Católicos de Obreros

PROGRAMA DE ACTIVIDADES

Lunes 30 de Agosto: Acto Inaugural - 19.30 hs.
Inauguración y Bendición: S.E.R. Mons. Héctor Aguer, Arzobispo Coadjutor de La Plata.
Oración inicial: Pbro. Lic. Carlos Alberto Accaputo, Asesor de la Federación de Círculos Católicos de Obreros.
Introducción: Sr. Oscar Compagnucci, Presidente de la Federación de Círculos Católicos de Obreros; Sr. Manuel Outeda Blanco, Presidente del Comité Ejecutivo de la Exposición del Libro Católico.

Entrega de Premios:

ESTATUILLA **"Padre Leonardo Castellani".**
Reciben este año: S. E. R. Mons. Dr. Octavio N. Derisi y R. P. Cayetano Bruno s.d.b.

V Certamen Literario Católico Nacional "Cardenal Antonio Quarracino".
Jurado: Dr. Jorge Ferro, Lic. María Luisa Olsen de Serrano Redonnet y Prof. María Vigliani de La Rosa.

Faja de Honor "Padre Leonardo Castellani".
Jurado: Dr. Pedro Luis Barcia, Dr. Enrique Mayochi y Prof. Alicia Chiappe de López Olaciregui.

Locución: Centro de Profesionales de Acción Católica "Santo Tomás de Aquino".
Con la actuación del Coro de la Facultad de Medicina de la U.B.A.
Dirección: Gabriel Forastieri.

Martes 31 de Agosto: Mesa redonda
Homenaje al Reverendo Padre Guillermo Furlong s.j. en el XXV° Año de su fallecimiento (1974-1999).
A cargo de: Dr. Félix Luna (Miembro de Número de la Academia Nacional de la Historia); Prof. Enrique Mayochi (Presidente de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina); Prof. María Sáenz Quesada (Subdirectora de la Revista Todo es Historia); Dr. José María Mariluz Urquijo (Miembro de Número de la Academia Nacional de la Historia); R.P. Alfredo Sáenz s.j. (Asesor del Consorcio de Científicos Católicos).

Miércoles 1 de Septiembre: Conferencia
Tema: El amor y la misericordia del Padre: redescubrir el sacramento de la Penitencia (TMA, 50).
Orador: Mons. Antonio Marino (Director Espiritual del Seminario Mayor Metropolitano).

Jueves 2 de Septiembre: Conferencia
Tema: El diálogo con las grandes religiones monoteístas (TMA, 53).
Orador: Dr. Ángel Centeno (ex-Secretario de Culto de la Nación).

Viernes 3 de Septiembre: Conferencia
Tema: María Santísima, hija predilecta de Dios Padre, modelo de amor a Dios y al prójimo (TMA, 54).
Orador: Rvdo. Mons. Roque Manuel Puyelli (Director del Instituto de Estudios Mariológicos de la Universidad del Salvador).

Sábado 4 de Septiembre: Concierto
Coro Polifónico de Ciegos de la Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación.
Dirección: Mtro. Osvaldo Manzanelli.

Domingo 5 de Septiembre: Concierto
Coro Nacional de Jóvenes de la Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación.
Dirección: Mtro. Néstor Zadoff.

Lunes 6 de Septiembre: Conferencia
Tema: El "Padre de los pobres". La opción preferencial de la Iglesia por los pobres, los débiles, los enfermos y los marginados. (TMA, 51).
Orador: Pbro. Dr. César Salvador Sturba (Vice Asesor de la Junta de Gobierno de la Federación de Círculos Católicos de Obreros).

Martes 7 de Septiembre: Conferencia
Tema: Educar como el Padre. Educar en la Misericordia.
Orador: Pbro. Juan Torrella (Director Ejecutivo de la Vicaría Episcopal de Educación).

Miércoles 8 de Septiembre: Presentación
Homenaje en el Centenario del Nacimiento del Padre Leonardo Castellani 1899-1999.
Presentación del libro "Castellani por Castellani".
A cargo de: Dr. Pedro Luis Barcia (Doctor en Letras, Profesor de la Universidad Austral, Investigador principal del CONICET); Dr. Jorge Ferro (Doctor en Letras, Investigador del CONICET).

Jueves 9 de Septiembre: Conferencia
Tema:La crisis de la civilización en el Occidente desarrollado. Secularismo, ¿olvido del Padre? (TMA, 52).
Orador: Sr. Osvaldo González Prandi (Director Ejecutivo del Departamento de Laicos de la Conferencia Episcopal Argentina).

Viernes 10 de Septiembre: Conferencia
Tema:La vida cristiana, peregrinación hacia la Casa del Padre (TMA, 49).
Orador: R.P. Ángel Rossi s.j. (Predicador de ejercicios espirituales).

Sábado 11 de Septiembre: Concierto
Coro Nacional de Niños de la Secretaría de Cultura de la Presidencia de la Nación.
Dirección: Sra. Vilma Gorini de Teseo.

Domingo 12 de Septiembre: Clausura. Santa Misa
Preside: S.E.R. Mons. Jorge Mario Bergoglio s.j., Arzobispo de Buenos Aires y Primado de la Argentina.
Intención: En memoria del R.P. Guillermo Furlong s.j., incansable investigador, escritor, docente e historiador argentino –insigne hijo de San Ignacio–, en el XXV Aniversario de su partida a la Casa del Padre.
Acompaña: Coro Polifónico Nuestra Señora de las Nieves.
Dirección: Sandra Pianigiani.
Órgano: María Laura Martínez, que ejecutará la "Misa Coronata Regina", de J. G. E. Stehle.
Guía: Centro de Profesionales de Acción Católica "Santo Tomás de Aquino".

POR EL ESPÍRITU BARROCO

HUGO ESTEVA

EL poder de seducción del idioma inglés es innegable. Por lo menos es innegable el gran número de los seducidos. Breve, directo, preciso, de frases cortas y conceptos directos, el inglés resulta la lengua más apta para expresarse en los tiempos que corren. O para expresarlos.

Ni siquiera quienes lo conocemos insuficientemente podemos evitar cierta satisfacción cuando vemos volcadas nuestras corrientes ideas con la precisión del idioma del mundo moderno. Pero ahí está el asunto: definir en qué medida el inglés expresa el espíritu contemporáneo y en qué medida lo determina. Esto basado en la interesante observación –ya insinuada por César Pico– acerca de que, en lugar de "hablar como pensamos", en realidad "pensamos del modo en que hablamos". La palabra modela así al intelecto y, por extensión, el idioma que domina resulta gravitante en la gestación de la idiosincracia de su época.

Ésta es otra de nuestras desventajas ante lo cotidiano: herederos de la lengua española, no podemos sino concebir al mundo según los cánones barrocos en que ella maduró a los que –para seguir en la misma línea interpretativa– hizo madurar. Y así, para tratar de ser actuales tenemos que cometer, por lo menos, cierta zancadilla idiomática, si no alguna traición.

k k k

Cabe por lo tanto preguntarse qué dimensiones del espíritu es capaz de pintar –y determinar– esta lengua hoy dominante. La respuesta, más allá de lo que significaría explorar posibilidades remotas de un idioma que, por supuesto, las tiene y ha demostrado a través de su fértil literatura, puede surgir del examen –para lo que pretendo no hace falta ser especialista– de sus valores en el uso diario. Uso predominantemente vinculado con su versión estadounidense y las variantes internacionales cada vez más deformadas –y en ocasiones creativas– de esa versión.

Entre esos límites –por o a pesar de ellos– hay que reconocer al inglés contemporáneo su calidad insuperable para expresar las necesidades de aquí abajo. Describe con envidiable precisión la realidad y es el más apto código de intercambio positivo: comercial, científico, de la política al ras. Hasta del intercambio sentimental, siempre que no se requiera demasiado detalle.

Un código donde no hacen falta las metáforas, donde lo más debe ser tangible. Estilo directo, hecho para la velocidad, en que lo adjetivo tiende a sobrar.

¿Qué cosa mejor adaptada a la cultura técnica? ¿Cuál mejor modo de expresar una civilización cuya arquitectura se basa en poliedros lisos que esconden dentro un mundo artificial autoabastecido, lleno de distracciones predigeridas, como el de los "*shoppings*"? ¿Qué más acorde con el acelerado arte de la sensación sin reflexión?

Es verdad –particularmente en ciencias– que cuando el inglés necesita un término nuevo suele agachar la cabeza e ir a las raíces griegas o latinas. Pero también que para lo de todos los días –lo que nos mueve y sacia habitualmente– no requiere más que lo monosilábico, cada vez más gutural, reductor de la expresión, eyector de la percepción, orientado siempre hacia lo que es dado.

Bajo este influjo, ciencias que también fueron arte se ven constreñidas a lo técnico. Y todos nos sentimos tentados a no perder el tiempo planteando lo que pudiera haber más allá. La síntesis se va haciendo hábito sin pensar en todo lo que la sinopsis deja atrás cuando le falta conciencia de tal.

La expresión de lo alto, como la de lo profundo, requiere del matiz, del paréntesis, del ir y venir. En el afán ilusorio por alcanzar lo inefable, el detalle puede ser insinuación más eficaz que el conjunto. La aproximación a la verdad puede estar más reflexivamente vuelta sobre sí misma que tendida con voracidad hacia la presunta meta.

Y hay, sin duda, más hondura en la apuntada reiteración de frases de una sonata barroca que en toda la estridencia caprichosa de tanta música contemporánea.

Pero, sobre todo, lo moderno sacia, inunda en su extensión superficial, fatiga por su constante apelación sensible y muscular, aunque también más virtual cada día. La sobresimplificación y la sensación de plenitud combinadas abortan la inquietud intelectual, conduciendo al espíritu hacia una pasividad mutilante, más allá de que suela disfrazársela de aceleración.

El pensamiento que apunta a la altura es tan respetuoso como esforzado. Hecho de pudor, amigo y conocedor del matiz, de la particularidad, de la combinación de los aspectos implícitos en cada fenómeno,

que sólo se perciben en tanto se lo aborda desde ángulos diversos. Enemigo de las definiciones taxativas, unidireccionales e inapelables caras al mundo moderno.

Más allá de las deformaciones a que lo ha condenado la simplificación histórica que lo sucedió, el modo de pensar así intrincado es esencialmente expresivo de la libertad de espíritu. De una libertad equilibrada, que no se dirige directamente hacia arriba como el gótico, sino que se inclina de tanto en tanto a buscar en lo creado el polvo de estrellas de lo que estuvo junto al Creador. Pero libertad absoluta y necesaria, del orden de aquella a la que apela el constructor que, mediante el "*trompe l'oeil*", permite que cada observador defina –más allá de que esté o no materialmente en lo cierto, si alcanza certidumbre de espíritu– dónde termina la moldura y dónde empieza lo pintado.

k k k

Como los dibujos animados, el idioma del mundo moderno es atrayente, entretenido, pero –por lo menos a quienes tenemos otro origen– no nos define ni nos expresa de verdad. Somos hijos de la tertulia que se prolonga sin mirar el reloj: nunca se nos hubiera ocurrido invitar "de 7 a 10". Tal vez porque intuimos que ni siquiera aquí abajo todo se construye, estamos dispuestos a que quedarse un rato más –"perder el tiempo"– nos traiga finalmente una sorpresa.

Los medios masivos de comunicación, por su parte, al empujarnos a una rapidez que nuestra inercia resiste, nos quitan el matiz, la voluta que, probablemente, es todo cuanto tenemos que decir. Por eso, a mi juicio no hay que dejarse atrapar ni seguir a quienes, con el afán no siempre espúreo de ser leídos, aconsejan escribir en inglés. Corremos el riesgo de quedar mudos.

Me parece mejor pensar que por algo nacimos aquí, somos quienes somos, usamos de la coma, el punto y coma, los dos puntos, los puntos suspensivos... a veces hasta el límite del abuso. Y aceptar que si algo tenemos que transmitir lo vamos a hacer en esos términos, los que tenemos dentro.

Porque, además, por mucho cine y televisión que miremos, por mucho que viajemos, lo más probable es que –atendiendo tantas nobles razones que habitualmente son garantía de vida buena– terminemos casándonos con nuestra vecina.

LA ACTUAL PROPAGANDA ANTIEVANGÉLICA

OCTAVIO AGUSTÍN SEQUEIROS

LA propaganda contra la "superstición", es decir contra la Iglesia Católica se va *aggiornando* al ritmo del nuevo canto gregoriano, o sea del rock pesado. Entiendo por "católica" –expresión cada vez más ambigua en la vida cotidiana–, los dogmas y la Tradición.

En este sentido Francia*, la Hija Mayor de la Iglesia*, un poco ligera de cascos, no se priva de nada. La cadena de TV *Arte,* de gran prestigio y difusión, dedicó cinco programas desde el 25 al 29 de marzo de 1997, Miércoles a Viernes Santo, y otros tantos en 1998 a demostrar que el llamado *Corpus Cristi* es en realidad *"el cuerpo de un texto"*; esta expresión esotérica y pedante significa que el relato evangélico sobre la muerte de Cristo es una ficción, una novela policial antisemita, producto de un *"trabajo de escritura"*, *"de una larga elaboración",* ajena por cierto al Jesucristo real o "histórico" y también a los cuatro individuos llamados evangelistas que no escribieron los Evangelios. Acotemos de paso que esta última afirmación ya preside los sermones de nuestras iglesias, cuando el sacerdote nos dice que va a explicar el evangelio "dicho" de Juan, Lucas, etc., o sea que se dice fue escrito por San Juan, San Lucas, etc., pero es puro cuento.

Seguimos sobre todo los trabajos de Annie Jaubert, Ignace de La Potterie y Bruno Bonnet-Eymard; éste último es de lectura indispensable para quien desee comprender los alcances de la actual interna eclesiástica y exegética. Además, los tres tomos hasta hoy publicados de su soberbia traducción del Corán, con extensas notas filológicas, han sido elogiados en los círculos más exigentes; y está preparando también una edición comentada del cuarto Evangelio que seguramente no tendrá desperdicio.

El show

Así pues dos audaces desconocidos, pero con manija, Gérard Mordillat y Jérôme Prieur, presentaron 27 especialistas en historia del judaísmo, del cristianismo primitivo, sociología de Palestina, arqueología y epigrafía, todos sumisos al *show*. En *off* una voz femenina, sugestiva y sensual sacaba las conclusiones teológicas; así no hay cuerpo que aguante y menos el Cristo aquí representado, si podemos hablar así, por los dominicos Marie Émile Boismard, Étienne Nodet, de la Escuela Bíblica y Arqueológica de Jerusalén, el R.P. Fitzmeyer, S.J. y los RR.PP. Perrot, profesor del Instituto Católico de París, Émile Puech y Grelot, este último autoridad intelectual en todos los seminarios.

Este film de nueve horas pretende sacar a luz *los orígenes del antisemitismo cristiano,* previa invitación a despojarnos de todos los prejuicios, el primero de los cuales "*es la certeza de que Jesús es el Cristo",* el Mesías esperado por Israel; el segundo, para fingir un empate, es la creencia "racionalista" de que los Evangelios fueron falsificados a propósito para engañar a los giles, es decir a los primeros cristianos... y sobre todo a los últimos, si es que quedan...

La verdad estaría en este justo medio: "Lo que debe, en cambio, recordarse sin pausa es que los Evangelios no son contemporáneos de los acontecimientos que describen, y que persiguen fines distintos al de relatar la historia. Así como Jesús jamás ha sido cristiano, el cristianismo primitivo (avant la lettre) es radicalmente ajeno al modelo católico y romano al cual terminaría por dar nacimiento (...) La escritura de los Evangelios, por los cuales conocemos esta historia probablemente ha comenzado un cuarto o medio siglo después (de la crucifixión), primero de modo fragmentario, después bajo la forma de relato ensamblado. La cuestión de saber si su redacción primitiva ha comenzdo antes o después de la caída del Templo de Jerusalen en el 70, jamás ha sido resuelta".

El primer subrayado destaca la tesis anticatólica y el segundo la cuestión específica de la fecha de redacción de los Evangelios que discutiremos al analizar, en otro artículo, el fragmento 7Q5 de Qumrân y no sólo ése.

Como uno no es idiota, pronto se da cuenta de que Cristo era un chanta y carecía de dones proféticos: "Nunca hay que perder de vista que las «profecías» de Jesús han sido escritas mucho después de su muerte y que los redactores tuvieron absoluta facilidad para hacerle anunciar acontecimientos que ya habían tenido lugar y que ellos conocían: el anuncio de su crucifixión, la fuga de los discípulos, la destrucción del Templo que sobrevendrá en el año 70, cuando los Evangelios, al parecer, estén en proceso de redacción."

Perdón por el Evangelio antisemita

El objetivo de todo este *montage* –como diría Volkoff– es "hacer público los orígines del antisemitismo cristiano".

Pasemos por alto los múltiples detalles y veamos cómo los autores del show televisivo presentan la crucifixión, lo cual tiene su importancia, pues probablemente nos anticipan cuál será la enseñanza predominante en el futuro, más aún: obligatoria en las nuevas pautas de la ley de educación, porque sino chau subsidios y autorizaciones: "Sostener que son los judíos y no los romanos quienes han crucificado a Jesús, ¿no vuelve a tomar por «histórico» lo que nos dice el texto sin tratar de leer la reescritura de la Historia bajo el texto, el trabajo ideológico bajo la teología?". Traduzcamos: la "teología", el relato supuestamente místico de la crucifixión, ya de por sí mendaz, encubre la ideología antisemita que constituye la esencia del cristianismo. No hay pues mucha diferencia entre el Nuevo Testamento y los Protocolos de los Sabios de Sion. Si esto ocurre a comienzos del tercer milenio, ni Benson y Castellani juntos podrían imaginar lo que ocurrirá al final.

Hyam Maccoby lo dice mejor que nosotros: "ese retrato de los *judíos pidiendo la crucifixión de Jesús es responsable de haber hecho correr más sangre judía en toda la Historia que todo otro pasaje del Nuevo Testamento*. Es la acusación eterna que se hace a los judíos, aunque se sabe que son los romanos quienes lo han hecho. Incluso hoy en día los romanos aparecen como inocentes y los judíos como culpables". El R.P. Joseph Fitzmeyer coincide con el intelectual hebreo y le da la razón: "El evangelista trata de señalar con el dedo la responsabilidad judía; *este problema es el de todo el Evangelio de Juan*. Repite todo el tiempo «los judíos», «los judíos», «los judíos». Pero uno jamás debe olvidar que el Evangelio de Juan no ha sido escrito en Judea o incluso en Palestina. Ha sido escrito en otro lugar, en alguna parte del oriente próximo. El evangelista habla desde ese otro lugar; habla a distancia del país de donde venía Jesús y donde fue ejecutado. Es su manera de expresarse: «Esa gente, los judíos, lo han hecho», y esto implica que los judíos son acusados por los cristianos de haber matado a Jesús. Hay que comprenderlo bien, es así como fue redactado el Evangelio de Juan. Desgraciadametne puede ser... Más tarde en el período de los Padres de la Iglesia, Orígenes dirá: «Esto se aplica a todos los judíos de todos los tiempos». Se trata de una extrapolación que va más allá de lo que Juan ha dicho, y sin embargo es ciertamente esa la manera con que fue escrito el texto de Juan".

Independientemente de Fitzmeyer debe observarse que su planteo racista tiene ciertamente una base ideológica, que no nos corresponde tratar aquí; pero conviene avivarnos del común denominador consis-

tente en despreciar, por vergüenza o por odio, el texto canónico, reducido a la condición de un panfleto político redactado en época muy lejana de los acontecimientos y de la persona de Cristo. El racismo y también la noción de "raza" –propia de los últimos siglos y de concepción anticristiana– son completamente ajenos al Nuevo Testamento donde es la Fe y no la raza el patrón de todo juicio, sea sobre judíos o gentiles. Más aún, el penúltimo dogma, la *Inmaculada Concepción de María*, liquida incluso la noción de estirpe, en cuanto ésta significa la herencia carnal o espiritual de los pecados cometidos por sus antecesores; la Santísima Virgen no heredó ni las lacras ni las virtudes de Adán o del Rey David; es la Nueva Eva sin raza ni racismos. Por la Fe, los individuos fieles del pueblo judío son los privilegiados de la redención cristiana, por eso saltó de gozo San Juan Bautista en el vientre de su madre Santa Isabel y no por la presencia de un Führer judío o romano.

San Juan Bautista: payaso y... protestante

En 1998 con el objeto de desprestigiar al Evangelio de San Juan, se confunde una copia del fin del s. II con la fecha de redacción, y además se agrega que ni Jesús ni "sus compatriotas" hablaban el griego, tema que merece un artículo especial.

San Juan Bautista ya no es el nuevo Elías (Marcos 11, 14-15), porque éste no es hombre de andar zambulléndose en el Jordán, sino que utilizaba un carro escasamente anfibio; por otra parte como dice Charles Perrot, profesor honorario de Instituto Católico de París: "Ah!, he aquí que viene... un poco hirsuto, vestido a la manera de Elías. Ya Elías en la Escritura es un profeta un poco extravagante... Elías y Eliseo: no están ellos de ningún modo, al mismo nivel que el de profetas como Isaías, Jeremías, no! Son ya de los más estrafalarios... Bien, helo aquí vestido a la manera de Elías, yendo a los desiertos y después agrupando a esas gentes, y practicando ese gesto vinculado de cierta manera al motivo de salvación, al perdón de los pecados... De algún modo, inevitablemente un gesto que no podía menos que *hacer*....¿cómo decirlo? *competencia de una cierta manera con los gestos del Templo*"; o sea San Juan Bautista no estaba de acuerdo con el judaísmo oficial y tenía una liturgia propia forzosamente escandalosa para los sumos sacerdotes y levitas; esto fue bien captado por Passolini en la escena inicial de su film, cuando los fariseos se acercan a San Juan con gesto de repugnancia y son rechazados con las terribles palabras citadas por San Mateo.

La cita vale la pena porque 1) este profesor del super instituto católico y los sacerdotes ya mencionados hacen de Jesús un mero discípulo

de San Juan Bautista, función que los evangelios tergiversarían presentándolo como el Mesías; 2) aunque a regañadientes y con enorme desprecio reconocen que el bautismo en el Jordán significaba un enfrentamiento con las autoridades religiosas del Templo de Jerusalén y la piedad judía oficial lo que se destaca agresivamente al comienzo del Evangelio de San Mateo, 3, 7-12; 3) precisamente en los textos de Qumrân el Maestro de Justicia tiene una función análoga a San Juan Bautista: anunciar la próxima venida del Mesías y de los últimos tiempos, conservando un enorme anhelo de purificación personal –de conciencia de culpa dirían los freudianos–; esta actitud es por completo ajena a Cristo que nunca pide perdón ni se arrepiente, al contrario se considera y es considerado de naturaleza divina. Los católicos que todavía andan con ganas de imitar a Cristo, al estilo Kempis, deben cuidarse de esa moda políticamente tan correcta consistente en arrepentirse de lo que hicieron los antepasados.

Los sabios de la TV evitan las referencias a Qumrân y sí, se apoyan en una fuente insólita, el judío Flavio Josefo, que sobre Jesús y San Juan Bautista depende sin duda de los Evangelios, salvo para presentar al Bautista como un fariseo y ocultarnos así que era el precursor del Mesías. Bonnet Aymard se ha tomado además el trabajo de desenmascarar al R.P. Nodet, gran especialista en Flavio Josefo, que en los congresos dice la verdad, pero en la TV reniega de Jesús como Mesías.

El ideólogo protestante de Lausana, Daniel Marguerat, una vez reducidos los textos evangélicos sobre el Bautista a un fraude posterior, se da el gusto al final: San Juan Bautista era un auténtico protestante que atacó a Herodes porque éste era el campeón de la "inculturización" del judaísmo en la cultura greco romana, y lo que es peor en el Imperio. El R.P. Boismard, con todo su ecumenismo a cuestas, lo apoya al recordar la opinión de muchos exégeteas católicos, según los cuales San Lucas contendría un documento "joánico" anterior que el evangelista habría utilizado para "desdoblar" el relato sobre la infancia, contando a la vez el nacimiento de Jesús y el de San Juan Bautista. En consecuencia San Lucas sería el autor del fraude, aunque Boismard no lo diga así de puro piadoso.

El fariseo Jesús y el Templo

Para ser política y religiosamente correcto, nada mejor que alabar a los fariseos y decir que Jesús era uno de ellos, como sostiene Puech, además de Macoby y Marguerat; éste útimo se queda extasiado ante "esa admirable piedad farisea" y el primero identifica a Jesús como "un auténtico rabino fariseo". No vaya Ud a leer Mateo 23, 13-33 porque queda automáticamente excomulgado.

Hay que convertir a Jesús en fariseo para 1) justificar la principal corriente de piedad judía atacada en los Evangelios; 2) para que los grandes sacerdotes sean los *únicos* enemigos de Jesús; estos clérigos son presentados como "colaboradores" nazis del Imperio romano, Gauleiter, dice Maccoby, y no los identifica con Pío XII, porque no ha llegado el momento. En fin, dichos sacerdotes despolitizaban sus funciones en el Templo a cambio de protección romana; 3) para cuestionar más fácilmente la actitud de Jesús ante el Templo, en especial el relato de San Juan, testigo presencial, que termina con una explicación imbancable: "Destruíd vosotros (los judíos) este templo, y en tres días lo levantaré"... "pero Él les hablaba del templo de su cuerpo" (Juan 2, 19-21), tan imbancable que los autores del show omiten discutir el v. 21.

Según Marguerat San Juan ha "reinterpretado este pasaje como una palabra de resurrección", o sea que no existió la realidad histórica ni existirá la resurrección; eso de construir un templo no hecho por mano humana sería una mera alusión a la crítica de Jesús contra quienes pretendían comerciar ventajas religiosas.

Pero Qumrân es una caja de sorpresas y no precisamente agradables para los propagadistas anticristianos: en el Rollo del Templo, sacado de la gruta 11, Yahweh anuncia que él mismo construirá un santuario al fin de los tiempos. " Yo los favoreceré y ellos se convertirán en mi pueblo, y estaré con ellos para siempre. Por siempre habitaré con ellos y consagraré por mi gloria mi santuario, sobre el cual he de establecer mi gloria hasta el día bendito en que yo mismo crearé mi propio santuario, estableciéndolo para todos los tiempos, conforme a la alianza que he concluido con Jacob en Bethel" (11Q Templo 29, 7-10). Como si fuera poco un fragmento de la gruta 4 describe el santuario como "una casa que será construida al fin de los días" no hecha por mano humana, sino "un santuario hecho de hombres" (4 Q Florilegio, l. 2, 3 y 6). Sus autores se habían separado del Templo de Jerusalén depués de su restauración por Judas Macabeo en el año 164 antes de Cristo y exigían a sus seguidores el mismo rigor moral que el exigido a los sacerdotes del Templo.

No hace falta ser muy inteligente para concluir que las palabras de Jesús culminan la mejor tradición judía y no necesitan provenir de ninguna reelaboración posterior filo nazi.

Por otra parte todos los católicos sabían que en pleno goce de consenso popular, Jesús *subió* a Jerusalem *para morir allí* (Luc. 9, 51), y lo hizo en plena festividad no por casualidad sino, entre otros designios superiores, para tener muchos testigos que de por sí constituían una cierta protección contra las autoridades religiosas ya decididas al crimen. Con su sacrificio caducaban de todas las festividades judías y los ritos del Templo o de afuera de él, caducaba la religión veterotestamentaria con autonomía de la Nueva Alianza.

El pobre Judas

También los evangelistas han inventado esta historia para que recaiga sobre los judíos la responsabilidad por la muerte de Jesús y ocultando así su militancia subversiva contra Roma. Escuchemos a Hyam Maccoby desenmascarando "el mito": "No es coincidencia. Judas o Juda, Yehudah en hebreo, es el nombre del pueblo judío. El pueblo judío han sido acusado de la muerte de Jesús, para apartar la idea de que Jesús pueda ser un rebelde contra Roma. Todo ensambla: el discípulo elegido para el papel de traidor no podía ser otro que Judas".

Judas sin duda existió, nos dicen, y era uno de los doce, pero todo lo demás es mero macaneo o recomposición propagandística, a pesar de que ya el Espíritu Santo venía hablando de él (Act. 1, 16). Marguerat es todo un científico y por eso aventura algunas tesis: 1) la decepción de Judas, pues en realidad este idealista revolucionario se sintió traicionado por Jesús, que no apoyó sus objetivos nacionalistas; 2) es la tesis zelote: Jesús lo provocó a Dios mediante Judas a fin de que el Ser Supremo se deje de remilgos y se decida a entrar en la historia y haga un milagro. Judas, concluyen, podría ser el mejor discípulo de Cristo.

A Maccoby no le cuesta mucho apoyar la segunda hipótesis porque hay mitos donde se sacrifica al mejor como chivo expiatorio de los pecados de la comunidad. Sin embargo Jean Marie Sevrin, de la Universidad Católica de Lovaina, los supera en originalidad: "Lo que puedo decir, es que en todo caso el Evangelio de Juan no considera a Judas como símbolo de los judíos, sino como símbolo de los apóstoles.....los Doce son los doce Apóstoles fundadores. En cierta manera Judas no es en absoluto símbolo de los judíos, *es símbolo de la Iglesia*"... "Judas es un obispo" y en consecuencia "fundador" de la Iglesia. Seguramente el Cónclave para elegir al próximo Papa tomará nota de lo que le corresponde. Sevrin descubre que Judas es el hermano gemelo de San Pedro, pues Pedro reconoce la divinidad de Jesús –"o cosa por el estilo"– y Judas lo envía a la muerte... "y una y otra actitud son casi asimiladas entre sí". Por ejemplo, en Cafarnaún Jesús le dice a Pedro: "acaso no os he elegido a vosotros, los doce? Y sin embargo uno de vosotros es un demonio". Suscripto. Ninguna confusión es posible, porque el Evangelio explica de inmediato: "él hablaba de Judas, hijo de Simón el Iscariote". La cuestión parece ociosa a una mentalidad pre-científica como la del Sevrin tiene problemas: "Si hay un nombre doble en el Evangelio de Juan, es "Judas, hijo de Simón el Iscariote; hay un "Simón" con "Judas". Y Pedro se llama Simón; y tiene un nombre doble..." Para esta ciencia la explicación viene de lingüista Amphoux, investigador del CNRS, o CONICET francés: Simón además de significar etimológicamene "el que escucha", desde Simón el Justo, fundador de una dinastía sacerdotal en el año 200 a. C., se transforma en nombre emblemático del

Sumo Sacerdote... *conclusión científica*: Judas, hijo de Simón el Iscariote y Simón Pedro son mellizos. La lingüística unida al método freudiano de la libre asociación puede demostrar todo, siempre que uno esté decidido a dejarse engañar.

En fin, hasta la ambigua ciencia lingüística se les vuelve en contra a estos científicos, pues las excavaciones realizadas en los osarios de Jerusalén durante 1990 determinaron que la forma semítica original del nombre Caifás es *quayapha*, muy diferente a la de Cefas, *keïpha* (Pedro), con lo que hasta las divagaciones precedentes carecen de sentido.

Pasemos a otras: según *Maccoby,* Pablo ignora la traición de Judas, pues dice que después de su muerte Jesús fue visto por *doce* discípulos y no por *once* como debió decir, si Judas hubiera muerto. Ergo, el episodio "Judas" fue inventado "por razones mitológicas": la figura del traidor era necesaria para el relato". Pero finge olvidar Actos 1, 26 "Entonces se tiró la suerte y la suerte cayó sobre Matías, que fue incluido en el número de los *doce* apóstoles", y se tiró la suerte entre dos que eran compañeros desde el tiempo en que vivía Jesús a fin "de que uno sea con nosotros testimonio de su resurrección" (Act. 1, 23, cf. también 1, Cor. 15, 3-5)

Eso de tirar suertes tiene su miga pues Bonnet Eymard, siguiendo a Annie Jaubert observan que si bien en el A.T. hay múltiples casos en que se utiliza la "suerte" en situaciones semejantes, en el Nuevo Testamento sólo ocurre aquí, para elegir al que ocuparía el cargo vacante, fuera del sorteo de la túnica inconsútil. No se trata de un juego de azar, sino de la elección a realizar por el mismo Jesús, invocado en la oración previa (Act. 1, 24-25) donde al final la comunidad cristiana con toda prolijidad se toma el trabajo de precisar que se trata "del sitio que ha dejado Judas para irse a su lugar (tópon)." Y otra vez Qumrân les juega una mala pasada a sus aprovechadores, pues resulta que la Regla de la Comunidad de la Alianza (1QS 2, 12-17) nos precisa cuál es el lugar a donde van los traidores:

"Quien entra en esta Alianza dejando ante su paso lo que le hace tropezar en la iniquidad y apartarse de Dios... que sea separado de entre los hijos de la luz, pues se apartó de Dios a causa de los ídolos y de lo que lo hace tropezar en la iniquidad. *¡Que ponga su suerte entre los eternamente malditos!*".

Qumrân y la pregunta del millón

San Marcos y San Mateo relatan que Jesús fue condenado a muerte luego de dos sesiones del Sanhedrín, pero San Lucas sólo se refiere a una sola sesión y San Juan no menciona ninguna. La conclusión del R.

P. Boismard, de la Escuela bíblica y arqueológica de Jerusalén, corta por los sano: ”No hubo proceso ante el Sanhedrín” y, como era previsible, todo el show lo sigue pues busca desligar completamene a los judíos y también a los gentiles del proceso y de la pena de muerte aplicada al Mesías. En realidad, no habiendo ni proceso ni Mesías, Jesús se jodió sólo; así el reconocido exégeta católico Xavier León Dufour, hombre con gran visión de futuro, opina que, al fallar en sus cálculos políticos y verse perdido, Jesucristo decidió entregarse al patíbulo como un filósofo estoico, engañando de paso a su mamá y a los discípulos.

Se trata de un asunto religioso, lo que no deja de tener cierta importancia, pero sobre todo es un tema central de la política y la propaganda actual. La bibliografía nos abruma así que sólo diremos lo imprescindible.

Hace más de treinta años, la notable estudiosa y exégeta Annie Jaubert, cuyas publicaciones son hoy perfectamente accesibles al lector culto, había abordado la objeción central y demostrado que no solamente el proceso en el Sanhedrín está presente en el Evangelio de San Juan, sino que por así decir constituye el asunto central o único. Todo este Evangelio está concebido como “el juicio”, desde la encuesta preliminar llevada a cabo por “los judíos” contra San Juan Bautista (Juan 1,19), hasta la decisión de matar a Jesús (Juan 11, 45-53). Puede leerse también al R.P. La Potterie, destacado especialista que acaba de visitar la Argentina.

La pregunta del millón es *¿quiénes son los judíos repetidamente mencionados por San Juan?*

Según el *show* y sus autores intelectuales, “la utilización por San Juan, en su Evangelio de la expresión «los judíos» representa una perspectiva tardía y no judía”. En síntesis sería una denominación racista posterior a la vida de Jesús, intencionadamente agresiva, poco menos que la incitación al holocausto nazi.

Pero aceptemos por mera hipótesis que el Evangelio de San Juan haya sido escrito por Mengueche Goebbels mucho después de los sucesos relatados, hete aquí que la misma expresión, o sea “los judíos”, es utilizada “a propósito del período más antiguo, por Pablo, un hebreo e hijo de hebreos (2 Col. 11, 22-24) para designar a sus compatriotas, con la misma objetividad sombría y la misma despreocupación aparente que San Juan”. Y conste que la cita es por demás ecuménica, pues son palabras nada menos que de John A. T. Robinson, famoso obispo anglicano de Woolwich, que fuera en su tiempo una de las cabezas del modernismo más extremo, pero que en su magnífico trabajo *Redating The New Testament*, SMC Press, 1976, retoma la Tradición de la Iglesia. De paso sea dicho, Robinson nos ha regalado un impagable resumen, accesible al gran público, de la obra en extremo erudita que he

citado: *Can we trust the New Testament?*, Mowbray Publishing, Oxford, 1976. Estos trabajos resultaron tan contundentes y escandalosamente ortodoxos, que en 1980 hasta los católicos franceses tuvieron que traducirlos aunque a regañadientes, según surge del prólogo, en Lethielleux, colección Bible et Vie Chrétienne.

Vamos a la cita aludida y comentada por Robinson. San Pablo, que había fundado esa Iglesia en el año 50 (Act. 17, 1-10), escribe a los amigos de Tesalónica para felicitarlos "por haber imitado a las Iglesias de Dios en Cristo Jesús que están en Judea" y de paso, casi como adulación, les dice: "Vosotros habéis sufrido de parte de vuestros compatriotas los mismos tratamientos que ellos han sufrido de parte de los judíos: esta gente ha matado a Jesús, el Señor, y a los profetas, nos han perseguido, no son del agrado de Dios (qew/| mh. avresko,ntw|) son enemigos (evnanti,wn) de todos los hombres cuando nos impiden predicar a los paganos a fin de que se salven, para llevar siempre así sus pecados al colmo; y sobre ellos ha caído la cólera hasta el fin" (1 Tesalonicenses 2, 14-16).

En este tema del antisemitismo otra vez tienen mucho que decirnos los manuscritos hebreos encontrados en Qumrân, que fueron el centro de la propaganda anticristiana durante los últimos cincuenta años.

Existieran o no los famosos "esenios" en esa época, lo cierto es que los judíos de Qumrân usaban la misma violencia que el Cristo de San Juan cuando se referían a los fariseos acusándolos de no tener amor a Dios (5, 42) no practicar la Ley (7, 19) no entender las Escrituras (5, 39) o preferir la gloria humana (12, 43) etc... Así los Himnos de la gruta uno (1QH 6, 5) estan plagados de maldiciones contra la secta de los fariseos: "una congregación de falsedad y un comité de violencia", hombres poderosos que dirigen al pueblo palabras engañadoras e impidieron "a los que tenían sed beber la bebida del conocimiento" (1QH 4, 11), "que buscan adulaciones" en alusión a la práctica de eludir las leyes o reglas de conducta; "Hipócritas, meditan pensamientos perversos. Te buscan con un corazón doble y no están establecidos en tu verdad" (1 QH 4, 13-14). Y el comentario de Habacuc, de la misma gruta, los llama nada menos que "Casa de Absalón", aludiendo al hijo de David sublevado contra su padre.

Conclusión elemental: la violencia de Jesús no es un invento de discípulos aprovechados que traicionaron a su pueblo y se unieron a los romanos "cambiando las alianzas"; al contrario prolonga una tradición religiosa muy anterior que atacaba a los jerarcas espirituales de Israel, o sea "los judíos" de que habla San Juan; y los atacaba obviamente no por motivos raciales, sino por haber sido infieles a la Alianza y a la espera del Mesías.

Jesucristo guerrillero fracasado

Hasta que nos avivaron desde Holywood con "Jesucristo Superstar", vivíamos todos en babia: al final nos venimos enterar que Jesús no fue condenado entre dos ladrones, sino entre dos guerrilleros anti nazis, los zelotes judíos de la época, pues así nos traducen ahora la palabra lhsth,j, *leestées*, que hasta hace poco era simplemente asaltante a mano armada, cf. Is. 53, 12. Los romanos usaron la palabra *leestées* para referirse a los rebeldes judíos, pero la usaron postriormente, y no en la época de Cristo, como pretenden el R. P. Grelot y el prof. Theissen, que con este astuto objetivo anticipan arbitrariamente las primeras agitaciones de la guerra judía al año 48, pues "entre Pompeyo y Adriano había una crisis permanente de integración dentro del imperio."

En cambio el R. P. Nodet allá en París, como suele ocurrir, se siente un revolucionario latinoamericano y da una interpretación al estilo de la Universidad de Harvard o del Foreing Office: "la multitud prefirió a Barrabás, porque al menos él, con sangre en las manos sin duda, era un liberador posible, desde ese punto de vista, era más eficaz que Jesús". Se trata pues de un problema de multinacionales, de eficiencia y de sangre; en cualquier momento Barrabás recibe de la Academia Sueca un premio Nobel de la paz con efecto retroactivo.

Maccoby está en la cocina del asunto y ve la cosa desde el alma de Jesús, que no tiene secretos para él: "A mi juicio, él (Cristo) especulaba con un milagro para destruir a los romanos, y no con un enfrentamiento armado como preconizaban los zelotes. Sin embargo el grupo de Jesús tenía objetivos suficientemente próximos al de los zelotes –eliminación de los romanos– como para que los zelotes hayan sido atraídos por su movimiento. Podían creer que que Jesús iba ser quien cumpliera sus profecías." Y así los restantes sabios de T.V.

Eso de los "zelotes" cercanos a Jesús es un verso basado en que San Lucas habla de "Simón, apodado zelote" (Lucas 6, 15 Si,mwna to.n kaloume,non zhlwth,n, cf. también Act. 1, 13), no porque Simón fuera guerrillero judío, ya que estos no existieron hasta los años 66-70, cuando Jesús ya había sido crucificado. "Zelote" significa simplemente celoso o ardiente.

Revuélquese de rabia: Jesús no era ese guerrillero trotzkista que acostumbran a presentarnos los dominadores de los media, incluidos los eclesiásticos y exegéticos, aunque conservó el apoyo popular hasta el momento mismo del juicio; así San Marcos dice cuando la turba subió hasta él a pedirle la gracia acostumbrada, "Pilatos le respondió: –¿Queréis que os suelte al Rey de los judíos?", pues conocía que por envidia los sumos sacerdotes lo habían entregado. Pero los sumos sacerdotes agitaron (avne,seisan, palabrita que merece un comentario especial y que

algunos traducen "cambiaron la voluntad" o "trastornaron") la turba a fin de que más bien les suelte a Barrabás" (Marcos 15, 9-11). Veamos lo que dice un intérprete tan moderado y reconocido como el R.P. M. J. Lagrange: "en Marcos es la multitud la que toma la iniciativa, aunque uno no ve claramente por qué. Si ella no hubiera proyectado liberar a Jesús, ¿por qué intervino en el monento preciso? Parece pues que su buen impulso fue a favor del Galileo, visto que Pilatos sólo habla de él" (*Évangile selon saint Marc*, Paris, 1929, p. 429) y sigue explicando que Pilato había "descubierto la maquinación de la jerarquía" y comprendido muy bien que los sumos sacerdotes "están celosos del prestigio de Jesús frente al pueblo, y precisamente por eso recurre al pueblo", en total armonía, de acuerdo a la letra expresa del texto evangélico (idem p. 519)

Jesús y Barrabás, un solo corazón

La solución modernista de la "exégesis científica" que sobre todo no quiere aceptar el relato de San Juan, no tiene desperdicio. Maccoby se agarra de una de las variantes de Mat. 27, 16 donde Barrabás se llama Jesús Barrabás, en consecuencia Jesús Nazareno y Jesús Barrabás fueron originariamente una sola y misma persona, hasta que los perversos evangelistas lo partieron en dos con objeto de inventar un relato antisemita: "este procedimiento es muy conocido entre los psicólogos: se toma un personaje, se lo desdobla, se forman dos personajes, el «bueno» y el «malo». Así es como tenéis el buen Jesús y el mal Jesús". El R. P. Jean Pierre Lémonon de la Univ. Católica de Lyon no lo contradice, al contrario:"hay una escenificación en los Evangelios. Hay que ennegrecer a este Barrabás para resaltar al Inocente. Ahora, lo que es yo, no creo que el prefecto haya liberado a un personaje célebre, conocido revoltoso, y a la vez, condenado a Jesús"...

Hay otros exégetas menos divertidos, pero todos afirman con matices diversos que toda esta historia es fantástica y nada ocurrió como dicen los Evangelios. La verdad, Ud. ya lo sospechaba junto con *Maccoby*, es que siendo un nazi el Jesús de de los Evangelistas, Barrabás no podía ser sino un héroe de la resistencia: "Jesús Barrabás es el último vestigio del Jesús real, el que era rebelde, el mentor de la insurrección: he aquí el verdadero Jesús. El otro Jesús, el considerado en adelante como el verdadero, pero que es de hecho el Jesís mítico, ha sido completamente limpiado de todo carácter político. El no tiene ningún objetivo político: quiere salvar las almas, más que los cuerpos; nada tiene contra los romanos; no critica la ocupación de la Judea; incluso ni critica las crucifixiones de los judíos que son cotidianas. Se diría un personaje de Vichy bajo la ocupación: entonces cuando la Francia está ocupada, no

observa incluso que los nazis...", etc; eso de las crucifixiones cotidianas en la época de Cristo es una mentira menor que debe perdonarse en vista a las restantes buenas intenciones del autor.

Nadie resucita

El R. P. Boismard, dominico, es uno de los monstruos sagrados de exégesis católica de los últimos decenios, y también es un apóstata refinado. Acaba de publicar un interesantísimo libro, *En el alba de cristianismo. Antes del nacimiento de los dogmas*, Ed. du Cerf, 1998, de lectura indispensable para quien desee perder la Fe dentro de la vía sacerdotal del escepticismo. Si queda un residuo de Fe "precientífica" puede leerse *Faut il encore parler de "resurrection?*, Ed. du Cerf, 1955, cuya pregunta retórica ya nos anuncia la respuesta. En nuestro asunto sigue, sin nombrarlo, al abate *Loisy*: no hubo resurrección y además el cuerpo de Cristo fue arrojado al osario común, destino normal de los crucificados. Esta vez su criterio está avalado por el R. P. Xavier Leon-Dufour, de idéntico perfil y prestigio. Todo *fatto in casa* como quien dice, y desde hace mucho tiempo.

Uno de los mejores polemistas actuales ridiculiza así estas tesis "simbolistas", pues nada pasó en la realidad histórica sino, en el mejor de los casos, en la experiencia sentimental o emocional, tipo novela rosa, de aquellos giles discípulos: "Vuelvo de viaje y les digo a los hermanos: estoy reventado, estoy rendido, estoy muerto. Me deben dar una buena sopa y entonces les digo: ¡Ah, esta sopa me ha resucitado! Y bien hay quienes creerán ingenuamente que estuve muerto y he resucitado. Será necesario, al cabo de 2000 años quizá, que un serio y metódico "encaminamiento reductor", "una sabia «hermenéutica», nos ofrezca su «evidencia» liberadora: ¡hay una ruptura entre el acontecimiento histórico y la palabra!".

Transcibamos a *Dufour* como anticipo de la pastoral que se viene, a pesar de la encíclica *Razón y Fe* y el motu propio *Ad tuendam fidem, Para proteger la Fe*: "De hecho no puede decirse que el resucitado sea "exterior" a sus discípulos en su nuevo ser", no hay que "vincular al resucitado a categorías espacio-temporales". Esta cita es de *Resurrection de Jesus et Message Pascal*, p. 175, escrito en 1971, pero hay otras muchas por estilo de él y sus seguidores que son legión. Aquí apoya la misma tesis.

Entre ellos Boismard: "Es una opinión sostenida incluso por autores católicos, buenos católicos: los relatos de la tumba vacía no serían relatos históricos (en el sentido con que se los comprende ahora), sino que serían relatos litúrgicos, especialmente para hacer comprender, justa-

mente, que Jesús ha resucitado. Si Jesús ha resucitado, en el sentido semítico, el cadáver no podía ya estar ahí.”

Hablar de *cadáver* con relación al cuerpo de Cristo ha sido siempre considerado una blasfemia, y Borges para darse el gusto dedicó a este insulto un poema especial, *Cristo en la cruz* de 1984, muy apreciado por los estetas blasfemos y que puede leerse como complemento. Los sabios no se quedan atrás en esta materia, pero sólo citan textos truncos y eluden aquellos, tan conocidos, donde Cristo resucitado no sólo es visto, sino también tocado y para colmo se come un pescado a la parrilla. Con estos exégetas no hay Cristo ni cristiano que resucite.

Aguantarse las consecuencias

Hay que prepararse, de todos modos, para las consecuencias prácticas de la desaparición, en el alma de la gente, del texto evangélico, particularmente del proceso a Jesús; vaya como ejemplo esta pregunta de Daniel Schwartz: “Cuando uno estudia las diferentes versiones del proceso, cuando se ve cómo los cristianos han contado la Historia, uno puede preguntarse: ¿quiénes son los malos?”. Obviamente los malos somos nosotros, los cristianos al “incriminar a las autoridades judías y, por consiguiente, disculpar o excusar a los romanos”; Pilatos es una creación literaria de la tradición cristiana con un objetivo manifiesto de tipo estratégico diplomático, el “cambio de alianzas” planeado por los evangelistas, originariamente judíos piadosos: “Nosotros, los autores de los Evangelios, queremos decir: no nos castiguéis, no nos persigáis en tanto que judíos, los cristianos no son judíos... se podría decir que es el estribillo de los Evangelios. El mensaje ha terminado por llegarles a los romanos, porque el cristianismo se convirtió en la religión oficial del Imperio. Así la campaña que había comenzado en los Evangelios es una de las campañas más exitosas de la Historia.” El P. Boismard avala este criterio al afirmar que el diálogo Jesús-Pilatos de San Juan “no es verosímil”, es “una glosa”, “una inserción puramente teológica”, entendiendo por teología, macaneo político.

En fin, la desorientación de estos clérigos y la superioridad moral de sus astutos adversarios, bastan para que entendamos por qué son importantes, y aún providenciales, los descubrimientos de Qumrân, al confirmar la historicidad de los Evangelios, escritos inmediatamente después de los sucesos y por auténticos testigos, según enseñó siempre la Tradición de la Iglesia.

¿COMPATIBILIDAD CON LA MASONERÍA?

VÍCTOR E. ORDÓÑEZ

ALGUNOS acontecimientos recientes pueden provocar, a lo menos de hecho, alguna confusión que conviene disipar. Nos referimos a la posibilidad y legitimación del acercamiento y colaboración entre católicos y masones y, yendo más allá, entre la misma Iglesia y la Masonería. La presencia de un sacerdote jesuita en la sede de esta organización en Buenos Aires pronunciando una conferencia, y la asistencia de algunos católicos destacados en el acto, nos mueve a recordar ciertos principios y ciertas realidades que hoy aparecen puestos en cuestión, olvidados o derogados en la práctica y, dentro de poco, mucho nos tememos, en los principios. El magisterio de la Iglesia, con fundamento en la más antigua teología de los Padres, es inmodificable y sostenido. Se trata, exactamente y nada menos, que de las razones esenciales del cristianismo y su posición frente al mundo, el tipo y la legitimidad de las relaciones entre la esfera religiosa y la mundana, el enfrentamiento y el acercamiento entre lo natural y lo sobrenatural.

La estrategia del debilitamiento

En el caso concreto que consideramos debemos decir que se trata de una estratagema –que en muchas ocasiones ha demostrado su eficacia– que consiste en imponer un hecho consumado sin proponer basamento doctrinario alguno que justifique ni explique la innovación que se lleva a cabo; ésta, una vez impuesta, queda como inconmovible y fuera de cuestionamiento (el caso, entre otros, de la comunión en la mano o la comunión de pie). Así se abrogan o se enturbian verdades y costumbres tenidas como obligatorias (y aun inmodificables) hasta entonces. Sencillamente se introduce una innovación y se queda a la espera de una reacción. Si ésta se produce, se da marcha atrás; en caso

de silencio se toma semejante pasividad como una autorización y consenso y se sigue adelante. De esta manera el cuerpo orgánico que se solía llamar Cristiandad –por más relativizado, anacrónico e irreconocible en que hoy se encuentren el término y su realidad– tiende a difuminarse y a volverse aún más equívoco, cambiante e inaprehensible; se convierte en un proceso en constante evolución (y, por lo tanto, en un fenómeno inmanejable e imprevisible, donde periódicamente estalla una sorpresa), en una civilización gelatinosa y sincrética que va incluyendo todos los elementos vigentes. La exigencia de tratarse de factores vigentes es fundamental: ya no importará que sean la verdad, si participan de ella, ni de la medida en que lo hagan, ni que contribuyan o no a la construcción del Reino de Dios. Es más: textos expresos serán borrados, alterados o desteñidos según las conveniencias del reformador clandestino; alcanzará ese grado de vigencia que, concretamente, quiere decir que una determinada práctica o un determinado hábito sean aceptados por el mundo y con esto bastará. Este humanismo –no interesa su nivel de deformación, de antinaturaleza o de perversidad– se filtra, se agrega y es admitido acríticamente en el interior del cuerpo cristiano. Una profunda crisis de autoridad lo permite, un poder nuevo y extralegal se va levantando, al margen de otro debilitado, e imponiendo, por lo tanto, costumbres que suplantan sin proclamarlo a las anteriores, tolerancias que desconocen a las prohibiciones, praxis que se superponen a las leyes, interpretaciones que oscurecen o alteran a las enseñanzas tradicionales, sugerencias que ensombrecen e incluso derogan los principios; todo un mundo ficto se levanta sin escandalizar demasiado al cristiano medio (ni siquiera tampoco a los pastores que se muestran indiferentes sino complacidos ante toda esta compleja operación que, montada con improvisación no deja por eso de ser sistemática); el fiel seguro de sus sacerdotes no tarda en caer en un momento dado o progresivamente en la trampa de la transigencia, de la "comprensión" y de una tendencia a la compatibilización de los opuestos (generalmente bajo la apariencia de la caridad o del ecumenismo); todo empieza por un juego al comienzo terminológico, luego dialéctico, pero termina en la catástrofe de una realidad desacralizada, y no sólo en el orden personal sino en el institucional; una realidad hecha de defecciones y permisivismos, de silencios y de admisiones, de distracciones y de olvidos, de multivocidades y de cansancios, de deserciones y de reubicaciones.

La Masonería en acción

Como se decía, se está dando entre nosotros la tentadora inclinación de aproximarse a la masonería; se empezó por quitarle su rostro demoníaco, exaltando en cambio sus aspectos más atractivos y menos

chocantes, con los que es difícil disentir. No podemos afirmar que los que así proceden tengan plena conciencia y conocimiento, no tanto de las consecuencias de su comportamiento, como de los supuestos que, explícita o tácitamente, están proponiendo y comprometiendo en esa conducta y a partir de esa conducta. Porque para adoptar o, por lo menos, para compartir los programas y postulaciones de la masonería –aun en sus versiones más inofensivas– es necesario adoptar y compartir –en algún momento, tal vez cuando ya es demasiado tarde– su filosofía de base, que es exactamente un humanismo naturalista e inmanentista, racionalista y progresista que concibe al hombre como un producto de sí mismo y dotado de una autonomía radical y, en especial, de un fin propio (aunque indeterminado) o, si se prefiere, de un destino que sólo está en sus manos y que no puede consistir sino en alcanzar una felicidad estrictamente personal y mundana, sin posibilidad de admitir la participación en un bien trascendente. En otras palabras, que la visión masónica del ser humano equivale a un agotarse de la creatura en sí misma y en un cerrarse a la trascendencia, en un horizontalizarse empecinadamente buscándose en sí sin advertir ni admitir la necesidad de la Redención, y en esto denuncia una suerte de pelagianismo sordo, librado a sus propias fuerzas para alcanzar –si es que vale la pena y si es racionalmente posible y necesario– un porvenir más allá de ese mismo horizonte terrenal que se ha trazado como su ultimidad límite. ¿No hay detrás de esta actitud un eco sombrío de la rebelión del comienzo de los tiempos?

En esa perspectiva, Dios, rigurosamente hablando, no existe, en todo caso no importa como fin supremo y menos aún como juez; el dios masónico se diluye hasta rozar la inexistencia o, incluso, hasta confundirse con el mundo mismo. Oscilando entre el ateismo disimulado y el panteismo insinuado, la divinidad del Gran Arquitecto queda fuera de la órbita humana, lejos de la historia, virtualmente sin función en el cosmos, ni como creador ni como redentor ni como juzgador ni legislador, ni como fin último ni como inspirador. Un dios ajeno, ciego, frío, tenebroso, indiferente, egoísta, que no habla ni se da a conocer, que se oculta y que, en la mejor de las hipótesis, sabe adaptarse a los reclamos de cada conciencia individual o de cada cultura que, así, lo puede perfilar como su propia representación. Un dios que no ama a sus creaturas ni precisa ser amado por éstas. La razón triunfa y niega o deroga lo que no comprende; se borran las fronteras del Misterio y las tres virtudes son igualmente incomprendidas y, por lo tanto, se niega que, como dice el P. Webert comentanto un texto de Santo Tomás, nos ligan, cada una a su manera, a Dios, "Ya no se podrá sin pecar abandonar las verdades misteriosas de las que se debe vivir". Cruda advertencia para todos aquellos que se esfuerzan en tender puentes para reconquistar un racionalismo irredimible.

Porque ésta es una de las características de ese extraño y amorfo personaje dibujado por las sectas: no tienen ni proponen ni imponen (positivamente) estatuto alguno a la criatura humana. Ésta es completamente libre y, más aun, es autónoma; al punto que cualquier intento de someterla a una norma, por liviana y tolerante que sea, habrá de ser considerada como una insoportable mutilación, como una agresiva degradación de su dignidad. Porque para el masón, según su filosofía, la dignidad humana no le viene de su condición de hijo de Dios ni, menos aun por supuesto, de su calidad de ser redimido por la Sangre; él no admite –le resulta sencillamente inconcebible la idea– un intermediario entre el hombre y el Gran Arquitecto, dios imperturbable, impávido e impertérrito ubicado –si es que lo está – en algun lugar del tiempo y del espacio. En cierta forma, el hombre para la masonería es el momento culminante, la etapa postrera y superior de la creación; como tal no necesita de un redentor ni de un intermediario; no acata la intervención de la divina providencia porque todas las respuestas y soluciones están en sus manos y en su poder: no hay, de hecho, otro poder fuera del humano y tiene toda la historia y toda la naturaleza para desenvolverse. De aquí surge el mito esperanzador del Progreso.

Las deformaciones masónicas

A este concepto correspondería reservarle algunos párrafos, dada la extensa literatura dedicada en todos los tiempos y desde todos los ángulos a esta deformante tentación que desconoce la antropología natural y, simultáneamente, destruye la posibilidad de una teología de la historia ya que, víctima y tributaria de un inmanentismo radical, esta concepción no puede ver ni ofrecer una finalidad metahistórica. Una vez más, el hombre agotado y extinguido en su propio contorno.

La situación, para la visión masónica, es insoportable e insostenible aun dentro del racionalismo más extremo como el que profesa. Le es preciso –y así lo hace– recurrir a la tríada en que, pese a su aterrador vacío, fundamenta su programa y su comportamiento público y privado. Igualdad, Fraternidad y Libertad, los tres sonsonetes, las tres emociones, las tres ideas-fuerza que lo mantienen y desde los que ha construido una (o varias) civilización poscristiana. En definitiva, se está ante un esfuerzo paródico de fundamentar una ética mínima en una religiosidad ausente.

Esta civilización, como está claro (y cada vez más) se gesta *necesariamente* a partir de las ruinas de la cristiana; porque no se trata de una superación ni de una continuidad de ésta sino de su extinción y negación, una operación cultural que tiene tanto de supresión como de olvi-



La Masonería triunfante presentada como la síntesis de todas las religiones.



Emblema del grado 33. "INRI" no significa, aquí, “Jesús de Nazareth, Rey de los Judíos”, sino ***“Igne Natura Renovatur Integra”*: *Por el fuego*** **[es decir, el Espíritu],** ***la naturaleza es renovada enteramente*** **[divisa rosacruz].**

do, de deformación como de desdibujamiento, de inversión como de desarticulación.

El P. Julio Meinvielle ha dedicado sólidos estudios a esta maniobra compleja y confusa y que, por cierto, no ha dejado de resultar atractiva a más de un creyente y no sólo de sacristía sino a teologos de peso.

Nos dice el P. Julio, cuando describe la transferencia deformante de los valores autenticamente cristianos de igualdad, fraternidad y libertad a la órbita de la inmanencia masónica (que es el campo de la Revolución) que esos valores pierden el sentido con que estaban dotados en el contexto religioso-cultural cristiano. Se trata de las mismas palabras pero que adquieren un contenido no sólo diverso sino opuesto; hay una gran y peligrosa trampa en la proposición y manejo de una terminología idéntica pero vaciada de su contenido genuino y sustituida por su contrario. El operativo se completa con la recuperación de esos términos por la teología política católica –vía Maritain y su escuela– pero ya cargados de un significado revolucionario que los vuelve "pestilentes" (éste es un adjetivo utilizado por León XIII en una de sus severas y frontales condenas de la masonería) para la inteligencia católica. Hay una tara negativa en la reinserción de tales principios (por lo demás de neto y legítimo cuño evangélico) en una cosmovisión que dejó de ser cristiana y que se vanagloria de ello. Entonces ya nada significa ni puede significar lo mismo; ciertos pensadores cristianos actúan ignorando ese proceso o negándolo o, peor aun, felicitándose de sus frutos y consecuencias y, finalmente, poniéndolo en práctica. Una de las formas de hacer esto último con eficiencia es desguarnecer la conciencia del fiel que termina por no distinguir el humanismo cristiano –en el que todavía cree y supone encontrarse– del masón, que es iniciático y de raices gnósticas, como señala con acierto el Dr. Alberto Caturelli. Se ha llegado, por fin, a esa añorada reconciliación, a ese (a juicio de no pocos teólogos modernistas) necesario, lícito y conveniente reencuentro de las dos esferas, los dos poderes (en definitiva, la desaparición de la tensión hombre nuevo-hombre viejo). ¿A qué precio? Altísimo, ya lo vemos, y las generaciones futuras lo pagarán y sufrirán con más evidencia y dolor. ¿Y mediante qué procedimiento? El de una sincrética reducción de la religión verdadera a un breve catálogo de mandamientos lábiles, equívocos, cambiantes y adaptables.

La gran trampa

Claro que, expuestos y propuestos como lo están, estos mandamientos –en el marco de una cultura relativista y carente casi por completo de un sentido religioso de la existencia– no dejan de ser atractivos ni de

ejercer un cierto influjo tranquilizador para una sociedad que, habiendo sepultado la moral en las honduras de una subjetividad totalizante, se resiste a renunciar a las formalidades éticas. ¿Quién puede objetar el beneficio de la fraternidad, por ejemplo? ¿Quién negará la licitud de la igualdad o se opondrá al ejercicio de la libertad? Pero es que no estamos hablando de lo mismo cristianos y masones cuando mencionamos estos valores (y otros derivados); no es sólo una cuestión semántica sino que hay detrás una filosofía y hasta una teología encontradas de imposible compatibilización. Tal vez todo parta, simplemente, de la aceptación de una afirmación sobrenatural o de su negación y de la aceptación de las consecuencias de una y otra postura.

Descripción interior

El primer rasgo caracterizante de una visión naturalista del mundo es –como lo comprueba sin dificultad cualquier reseña de la historia de la filosofía– la autosuficiencia acordada a la razón humana de manera que no queda espacio para la contemplación de la realidad supranatural y se rechaza la esfera del Misterio, cerrada a la razón natural y sólo accesible a la luz de la fe. Ahora bien, ¿cómo pretender un acercamiento entre estas dos religiones (y sus culturas derivadas) que se oponen por razones tan insuperables y tan de fondo? ¿Cómo proponer programas comunes de acción y de reflexión entre dos concepciones que, con su mera explicitación, demuestran una irreductibilidad evidente? Y, sobre todo, ¿por qué hacerlo? No hay que olvidar que para el cristiano las acciones meritorias lo son en tanto se ordenan a la consecución del fin último que es el mismo Cristo Redentor y en esa medida, porque Él y sólo Él es el camino, la verdad y la vida.

¿Es que no han surgido dos mundos opuestos y enfrentados entre sí –que evoca esa enemistad que plantea el Evangelio con ineludible rotundidad– a estar al clarísimo magisterio de la *Humanum Genus* de León XIII, encíclica que no hace más que recoger el mismo inalterable magisterio impuesto desde más de dos siglos atrás sobre la cuestión: la misma condena, la misma fuerte adjetivación, la misma descripción de los hechos, idéntico rechazo.

El mundo masón, desde la absolutización del principio de la igualdad, ha renunciado a la distinción entre el bien y el mal; más aun; la ha prohibido y, lo quiera o no y lo haya previsto o no, ha concluido en la equiparación de toda la realidad, volvió imposible (en algunos casos hasta es un delito) cualquier tipo de discriminación; todo se torna gris y desjerarquizado, con lo que se vuelve a negar a la naturaleza que es un orden que reconoce diferencias, valores y valoraciones y que no se la puede concebir de otra forma.

Por lo mismo que la razón es autosuficiente y no se encuentra sujeta a reglas objetivas –es total y radicalmente libre en su más perniciosa versión– y el hombre es, desde este punto de vista, su propio Absoluto, no admite nada por encima suyo; luego el único ordenamiento político y social que es dable aceptar consiste en el que proviene de sí mismo: la autoridad tiene su origen y su justificación en el hombre y no ya en Dios, como lo afirma la doctrina paulina. Ese sistema político no puede ser sino férreamente democrático y liberal, absolutista y totalitario por un lado –puesto que no reconoce más límite que la humana voluntad–, relativista y hedonista por el otro –ya que no se cree más que lo que se piensa en cada momento o en cada época–; un asfixiante historicismo ahoga a las civilizaciones, a las cuales, en esta perspectiva, les está negada hasta la búsqueda de la verdad, que es la vocación más propia y la más espontánea inclinación de la criatura.

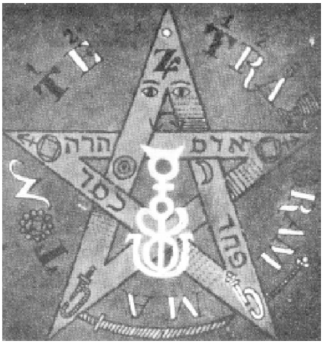
Las incompatibilidades

Las diferencias explícitas e implícitas entre la filosofía y las concepciones cristiana y masónica son tantas y de tal envergadura, que resultan no sólo innegables sino también insuperables. Apuntemos al pasar sólo dos –no las únicas– de las muchas que se pueden invocar.

La primera es la relación naturaleza-sobrenaturaleza, tema que se halla enclavado en el centro mismo de la problemática cristiana pero que, necesariamente, tiene que ser dejado de lado en cualquier planteo mundano en el cual, desde luego, carece de sentido por serle por completo extraño. La naturaleza, como observa Santo Tomás –y no distanciándose en esto de San Agustín– es como el "preámbulo" de la sobrenaturaleza; de alguna forma ésta se encuentra "inscripta" en aquélla, puesto que la naturaleza se dispone a lo superior como fin y hasta se puede decir que toma su contenido final de ese destino que la supera; dramática situación la del hombre –que tanto conmoviera al corazón de San Agustín, al punto que se refleja crudamente en su pensamiento–, que debe moverse entre sombras y signos detrás de la luz de un "Dios que se esconde", luz que, sin embargo (ésta es una de las tensiones antitéticas en las que abunda la filosofía-teología del gran doctor) inunda el interior del alma. Esta observación, tan profunda, es de neto y exclusivo cuño cristiano y recorre su cultura y su espiritualidad como una espina dorsal, pero de manera alguna puede ser recogida por ninguna otra porque, como dijimos antes, le es total y raigalmente aneja, no pudiendo incorporarla sin deformarla.

La otra realidad que al ser tan propiamente cristiana le queda excluida a los supuestos masónicos y afines es el de la relación de la creatura con Dios. El Dios Revelado del Evangelio se impone, se apropia del

hombre, lo exige todo y lo merece todo; quiere que se lo llame "rey" y que se lo trate como tal. Y es, además, un Dios de poder y de misericordia que transmite a la creación íntegra su legitimidad y su razón de ser de forma tal que todo el universo de las relaciones intrahumanas (los individuos con sus semejantes) y suprahumanas (con la Divinidad) ha de quedarle sujeto a Él, a Su ley y a Su mandato. El Verbo, a partir de su encarnación e inserción en la historia, le es inevitable al hombre y a sus proyectos. El *"omnia instaurare in Christo"* sigue siendo tan exigible como en el momento de su proclamación –y más aun–, como un programa cultural, espiritual y político, como una fórmula de vida privada y pública.



El Pentagrama (estrella de cinco puntas). Es el signo del hombre.

Ante la perplejidad que despierta esta tensión Dios-mundo, San Agustín interroga y aclara: "¿cómo no podrá referirse al mundo lo que se demuestra y averigua que está en el mundo? Con todo, nosotros buscamos únicamente aquella alma que confiada a la verdadera religión no adore como a dios al mundo sino que, como obra de Dios, por Dios alabe al mundo y purificada y limpia de la mácula mundana llegue tersa y sin mancilla a Dios, criador del mundo". Difícilmente se pueda exponer una fórmula más completa y bella para incluir sin destruir los términos de una dialéctica tensa que viene dada desde el comienzo mismo del tiempo evangélico.

Es que –y en esto queremos poner el acento, porque en la mala interpretación de la cuestión se encuentra una de las raíces del modernismo– el mal, bajo la apariencia que sea, no se puede equiparar ni adecuar con el bien. La obra es buena en tanto y en cuanto está inspirada u ordenada a Cristo, porque es Cristo el que, después de su Encarnación, hizo posible –por así decirlo– la vuelta de las cosas a su orden, al proveerle su dimensión sobrenatural; en otras palabras, hizo posible que las acciones fuesen buenas en sí, esto es, en plenitud. Porque ésta es la jerarquía de los valores en la concepción cristiana: "Buscad las cosas de arriba donde Cristo está sentado... sabed las cosas que son de arriba, no las que están sobre la tierra", en la enseñanza de San Pablo.

San Agustín es, también en esto, de una claridad deslumbradora: “En cuanto es bueno todo ser en tanto tiene con el Sumo Bien alguna semejanza” (*De Trinitate*). Es que el bien que se puede pretender, intentar o alcanzar en esta tierra y en esta vida lo es en la medida de su participación con el Bien, así como el ser en el tiempo es más o menos “intenso” (una licencia que nos permitimos) en cuanto se encuentre más o menos cercano al Ser que lo constituye y del que depende. Y así, con esa autoridad inapelable en torno a la cual se fueron conformando la sabiduría y la civilización cristianas, dice en el mismo tratado: “Cuando el alma obra y se hace buena, eso acontece porque se vuelve hacia algo que no es ella misma... El alma por sólo ser buena no es buena todavía en sentido de conversión hacia el Bien Inmutable... El alma, pues, se convierte para ser buena al mismo Bien por el que es alma”. Las citas del santo doctor se precipitan una tras otra sosteniendo el mismo principio nuclear con respecto a lo que debe entenderse por lo genuinamente bueno y valioso: “El mal está en que la voluntad se aparte del Bien Inmutable” (*Lib. arb.*). Y como gran culminación de toda su teología y de toda su espiritualidad: “Expliqué cómo las virtudes mismas... no son verdaderas virtudes sino se refieren a la misma fe que conducen a lo eterno aunque ella sea temporal” (idem).

Y es también el obispo de Hipona quien nos proporciona, por así decirlo, la fórmula y el programa para regir las relaciones entre la Iglesia y el mal en cualquiera de sus manifestaciones: “Si quisiéramos instruirlos [a los incursos en errores] sin atemorizarlos, endurecidos por la antigua costumbre, no se decidirán por negligencia a abrazar el camino de la salvación... *No todo el que perdona es amigo*. Son mejores las heridas de mano del amigo que besos de boca del enemigo. *Mejor es amar con severidad que engañar con suavidad*” (*Epístolas*). Obviamos decir que la cursiva es nuestra, pero deseamos resaltar estos acuciantes consejos para que quede sentado del modo más autorizado lo que los Padres pensaban y exigían de los miembros de la Iglesia frente al hereje, al blasfemo o al cismático, al pecador o al simple indiferente. Respetarlo (el santo lo había dicho un poco antes) pero sin mengua de la verdad, a la que no tiene sentido renunciar ni oscurecer, en primer lugar por el bien de los propios separados. “Dios no cesa de atemorizarnos saludablemente” (idem). No tenemos, pues, derecho a mantener en el error al hermano, disimulándoselo o colaborando no ya con sus obras malas sino con las neutras.

Lo dicho debe bastar para comprender de qué manera y en qué medida yerran los que, invocando su condición católica (afirmándola o disimulándola, lo mismo da) se aproximan con buena conciencia a la masonería (y a otra doctrina cualquiera, por acotada o inocente que se la presente) para colaborar con ella o, simplemente, para resaltar gus-

tosamente los puntos en común. Fuerzan el razonamiento, pierden u olvidan muchos valores –incluyendo los fundamentales– y terminan, aun antes de advertirlo, por conformarse con el bien natural, que tiende a transformarse no en la introducción participativa del Bien que es el bien de todos los bienes, sino en su antípoda y en su negación, al constituirse en un fin último y autónomo.

A propósito, parece pertinente esta cita que trae el P. Alfredo Sáenz en su completo estudio sobre el Card. Pie quien, recordando a un obispo de Aquitania del siglo IV, decía que los enemigos más peligrosos de la religión y de las almas eran los que tenían muchos puntos comunes con nosotros. En efecto, así es porque esas zonas de contacto y de semejanza suelen producir confusión y, consiguientemente, la aparición de tentaciones sincréticas en las que la doctrina sana y tradicional se esfuma y se disuelve en el marco de errores "tolerables". Se debe, pues, hoy como ayer huir de la constante tentación irenista que busca y se satisface en un entendimiento al precio que sea, de cristianismo y mundo.

La Iglesia ha hablado

¿Pero por qué insitir cuando la visión de la Iglesia sobre la masonería es clara e indiscutible, tanto desde el punto de vista jurídico como del propiamente doctrinario, como quedó demostrado? En el primer sentido, el art. 2335 del código de Derecho Canónico sanciona la pertenencia a sectas iniciáticas o que mantengan su actividad o parte de la misma en secreto. La nueva redacción ya no habla de la masonería en forma expresa pero sí lo hace, a título de ejemplo, en la nota respectiva, de modo que la prohibición sigue vigente en términos generales como, por otra parte, recordó la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe en noviembre de 1983.

El magisterio central en este aspecto se encuentra en la *Humanum Genus* de León XIII, de lectura obligatoria en nuestros días; y no sólo porque viene a constituir como la codificación del pensamiento papal sobre la materia, recopilando todos los pronunciamientos de los anteriores pontífices, sino porque lleva a cabo una magnífica exposición del contenido de la filosofía y de las propuestas de la masonería (identificándola en sus diversas expresiones al considerar sus principios básicos y permanentes). Su energía es asombrosa –no vacila en recurrir a una adjetivación que hoy chocaría a más de un espíritu excesivamente sensibilizado por cierto ecumenismo de mala ley– porque la ve y la denuncia como el gran factor desquiciante de la sociedad moderna en su cultura y en su organización política, con las más perniciosas consecuen-

cias en el ámbito familiar y social. Pero además poco antes, el mismo León XIII había dictado una encíclica (la segunda de su pontificado) a la que, según nuestro criterio, no se le reconoce la enorme importancia que tiene por sus considerandos doctrinarios, que abarcan en forma concreta los peligros de su tiempo (que siguen siendo los de hoy, tal vez con otros nombres o con otras presentaciones pero con idénticas raíces): la *Quod Apostolici Muneris*, en que pasa recorrida a las afrentas que se incubaban o que remataban para esos días, de la misma suerte que lo continuaría haciendo –quizá desde una perspectiva más estrictamente religiosa– San Pío X.

¿Por qué y para qué, pues; con qué derecho, con qué beneficio, con qué propósito, en base a qué principio acercarse a la masonería? ¿Qué se espera obtener de estas aproximaciones? No es lícito, como lo hemos visto, pero tampoco es posible, porque el catolicismo rescata al hombre en su integridad y, por lo mismo, lo redime en su totalidad, no siéndole admisible su partición. No hay un hombre natural ni uno sobrenatural; el que así lo crea desquicia la realidad y manifiesta su ignorancia y su incomprensión de lo que el cristianismo es. No hay porqué, para qué ni cómo trabajar con la masonería, que puede adaptarse y ocultarse pero nunca cambiarse sin extinguirse. Repitamos con el Apóstol: Tened horror al mal.

APORTES PARA UNA TEOLOGÍA DEL DERECHO CANÓNICO

P. PEDRO D. MARTÍNEZ

LA reflexión a cerca del Derecho en el contexto eclesial nos lleva a indagar sobre el lugar del mismo en la Iglesia. Ante un argumento como este cabrían fundamentalmente, nos parece, dos posibles conclusiones: a) Que el Derecho sea algo extrínseco a la Iglesia. En tal caso la existencia y la necesidad del Derecho en la Iglesia lo sería porque la misma está compuesta de hombres. Y en este sentido lo jurídico en ella se daría como por una concesión a lo humano del Cuerpo Místico. De esto se seguiría que el Derecho sería algo extrínseco a la esencia de la Iglesia. Por lo que la Iglesia, "para ser Iglesia de Cristo", no tendría necesidad de ningún Derecho. b) Por el contrario si el *Ius* forma parte de la esencia de la Iglesia, esto nos llevaría a sostener que la Iglesia dejaría de ser ella misma si no tuviera un *Ius* propio. O también que Cristo, al fundar e instituir su Iglesia, quiso que sus miembros tuvieran, además de las relaciones puramente espirituales, relaciones jurídicas y vinculantes entre sí. En otras palabras el problema lo plantearíamos así: ¿hasta qué punto la Iglesia necesita de un Derecho para ser ella misma? El *Ius Ecclesiae* ¿es constitutivo esencial de la Iglesia? O con un interrogante más general: supuesta una necesidad de ese Derecho, tal necesidad ¿es debida a condiciones externas a la Iglesia –por lo humano de ella– o se debe a la misma esencia de la Iglesia? La respuesta a estos interrogantes nos proporcionará el puesto, el estatuto ontológico, del Derecho canónico en la Iglesia, en cuanto es una de las concreciones históricas del *Ius Ecclesiae*.

Nos encontramos entonces frente a dos términos (*Ius* y *Ecclesia*) ante los cuales es necesario hacer una indagación previa que iluminará el alcance y significado de los mismos. Nuestro intento es investigar no sólo si se da la *inherencia* del predicado *Ius* en el sujeto *Ecclesia* sino además la *especificidad* misma del Derecho canónico de 1983. Es por eso que al inicio del presente trabajo (I) expondremos el primero a saber: cuáles son las características del derecho, de todo derecho, dejando por tratar el tér-

mino *Ecclesia* y la mutua relación con el *Ius* en la segunda parte del mismo (II). A partir de esas consideraciones expondremos luego (III) la especificidad misma del Derecho canónico promulgado en 1983 a la luz de la doctrina Conciliar, de su eclesiología [1], y del Magisterio Pontificio especialmente la *Sacrae disciplinae leges* [2], para delimitar la especificidad del mismo, es decir el *quomodo sit* no ya del *Ius Ecclesiae* en general sino del CIC'83 en particular, como parte del *Ius Ecclesiae*. Quisiéramos hacer otra precisión todavía. Al afirmar el Derecho canónico como parte del *Ius Ecclesiae* queremos decir que en aquel no se encuentra todo el *Ius Ecclesiae*. Basta leer, para prueba de ello, los cánones introductorios del CIC'83 para observar cómo el Derecho canónico sólo se refiere a la Iglesia latina (c. 1); no determina, en principio, ni los ritos ni las leyes li-túrgicas (c. 2); no considera *in specie* el Derecho concordatario, es decir los convenios entre la Sede Apostólica con las Naciones u otras sociedades políticas (c. 3); lo mismo se diga de los derechos adquiridos y los privilegios concedidos por la Sede Apostólica, tanto a personas físicas como jurídicas (c. 4) y del Derecho consuetudinario (c. 5).

I. Características del Derecho

La Filosofía [3] del Derecho, como ciencia que explica las razones del Derecho [4], nos enseña que el término *Ius*, en sentido objetivo, se refiere

---

1 Es el mismo Concilio Vaticano II quien nos advierte acerca de la necesidad de tener presente el *Misterio de la Iglesia* en el estudio del Derecho canónico. En esta consideración no habrá que olvidar la estrecha relación del Derecho canónico con el Concilio Vaticano II, como expondremos más adelante al tratar la especificidad del Derecho canónico. Cfr. *OT* n. 16d: "Similiter in iure canonico exponendo et in historia ecclesiastica tradenda respiciatur ad Mysterium Ecclesiae, secundum Constitutionem dogmaticam «de Ecclesia» ab hac S. Synodo promulgatam".

2 Cfr. *AAS* 75, *Pars II* (1983), pp.VII-XIV. Constitución apostólica (25.I.1983) por la que el Papa Juan Pablo II promulgó el CIC'83. También tendremos presente los *Principia quae*, para la renovación del CIC, aprobados por el Sínodo de los Obispos en octubre de 1967.

3 Todo nuestro trabajo, en cuanto se refiera a la filosofía, lo consideramos desde la perspectiva de la "Filosofía perenne"; cfr. Bonifazi D., *Filosofia e cristianesimo. Discussioni recenti*, (Roma 1968); Pablo VI, *Alloc., Benedicamus Domino!*, (24-VIII-1968), en *AAS* 60 (1968), p.642; Piolanti A., *Il tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII*, (Città del Vaticano 1983); *Atti del VIII Congresso Tomistico Internazionale*, I: *L'Enciclica Aeterni Patris nell'arco di un secolo*, (Città del Vaticano 1981); Mondin B., *La Filosofia cristiana di S. Tommaso d'Aquino*, en *Ibid.*, pp.218-237. El mismo CIC'83 afirma el uso de "esta filosofía", que llama *perenne*, en la formación filosófica de los clérigos (cfr. c. 251).

4 Cfr. Graneris G., *Philosophia iuris*, T. I, (Torino-Romae 1943), pp.18-20; Pizzorni R., *Filosofia del diritto*, (Roma 19822), pp.11-19; Villey M., *Philosophie du droit*, T. I, (Paris 19864), pp.1-27.

"per prius" a la *ipsam rem iustam*. De la mutua relación entre los diversos sentidos del término *Ius* se da una analogía de atribución intrínseca en donde el *Ius* objetivo es el *analogato princeps* ya que todas las otras acepciones del derecho (v. gr. derecho normativo, derecho subjetivo) toman de aquel su *ratio iuris*. Es importante observar cómo Santo Tomás de Aquino considera el término *ius* en el *tratado sobre la justicia* y no en el *tratado sobre la ley* [5]. Así el fundamento del derecho es objetivo, real, no algo puramente subjetivo (entendido como "facultad" en sentido jurídico) ni siquiera como podría ser la ley considerada reductivamente a la sola voluntad del legislador [6]: Es la visión realista del derecho [7]. En este sentido el derecho es una "realidad" que pertenece a una persona como un *ius suum* o *iustum suum*. Esto implica la justicia [8], pues la misma es el

---

5 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, II-II, q. 57, art. 1, ad 1: "Ita etiam hoc nomen *ius* primo impositum est ad significandum *ipsam rem iustam*". La cursiva es nuestra. Cfr. Lachance L., *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, (Montréal-Paris 1933), pp.306-310; Graneris G., *Philosophia iuris*, *cit.*, pp.29-37; Idem, *Contributi tomistici alla filosofia del diritto*, (Torino 1949), pp.26-29; Gangoiti B., *Iuridicitatis forma est per prius in re iusta*, en "Angelicum" 54 (1977), pp.129-154. Villey M., *Philosophie du droit*, *cit.*, p.114: "[...] le tort de la plupart des néothomistes est d'aller chercer la doctrine du *droit* de Saint Thomas dans cette autre partie de la Somme qu'on appelle le *Traité des lois* (Ia IIae qu. 95 et s.). Les «lois» sont les «règles des actions humaines», elles gouvernent la conduit humaine, l'*ensemble* de la moralité". Cfr. Gangoiti B., *Iuridicitatis forma est per prius in re iusta*, *cit.*, pp.129-148.

Acerca del concepto *Ius* en el *Derecho romano*, nos remitimos a las abundantes citas de H. Heumann-E. Seckel, *Handlexikon zur den Quellen des römischen Rechts*, (Graz 195810), voz: *Ius*, pp.300-302; y del *Vocabularium Iurisprudentiae Romanae*, T. III, Fasc. V (Berlin-New York 1979), coll. 1398,9-1433,11. En relación a la formación y concepto del derecho en los griegos se vea De Francisci P., Arcana Imperii, T. II (Roma 1970), pp.121-192, en donde estudia los términos: qe,mij, No,moj.

6 Cfr. Gelinas E.T., Ius a*nd Lex in Thomas Aquinas,* en "The American Journal of Jurisprudence" 15 (1970), pp.154-170. En relación al concepto de *ley* en Santo Tomás de Aquino, cfr. Andereggen I., *La Ley y la gracia según Santo Tomás de Aquino*, en "Anuario Argentino de Derecho Canónico" 1 (1994), pp.7-64.

7 Cfr. Vitoria F. de, *De Justitia*, T. I (Madrid 1934), pp.1-6; Soto D. de, *De iustitia et iure Libri decem. De la Justicia y del Derecho en diez Libros*, T. II, Lib. III (Madrid 1968), pp.191-194; Bañes[z] D., *De Iure*, q. 57, art. 1, concl. 3, en *Scholastica commentaria in IIam-IIae a quaestiones LVII ad LXVII de jure et justitia decisiones*, T. IV (Duaci 1615), p.4; Lachance L., *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, *cit.*, pp.306-310; Schouppe J.-P., *Le Droit canonique. Introduction générale et droit matrimonial*, (Bruxelles 1991), pp.7-42.

8 Para la clásica formulación sobre el derecho y la justicia de Ulpiano, ver: *Institutiones*, Lib. I, en Lenel O., *Palingenesia Juris Civilis*, Vol. II (Lipsiae 1889), Frag. 1908, [*C.J.C.*, *I*, 1, 1]: "Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. est autem a iusticia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi"; Isidoro de Sevilla (San), *Etymologiae*, V, 3, en *PL*, T. 82, col. 119A: "Jus generale nomen est, lex autem juris est species. Jus autem dictum, quia justum". Será bajo esta consideración del derecho que los escolásticos trataron sobre el derecho (cfr. *Glossarium mediae et infimae latinatatis*, T. IV (Paris 1938), voz: *Jus*, p.467) e incluso las "[...] notiones fundamentales iuridicae ipsius Gratiani a libro V Etymologiarum pendent" (Erdö P., *Introductio in Historiam scientiae canonicae. Prenotanda ad*

"[...] hábito según el cual uno con constante y perpetua voluntad da a cada uno su derecho" [9]. Es poner en definitiva el derecho como objeto de la justicia [10]. Al usar indistintamente santo Tomás *ius sive iustum* [11], podemos decir también que la cosa justa (*iustum*) es objeto de la justicia. A su vez el *iustum* lo entendemos como parte del *bonum*, sin confusión ni contraposición entre Derecho y Moral [12].

Ahora bien ese *iustum* pertenece a una persona en cuanto debido a ella [13], porque el mismo es un *ius suum*. Observamos entonces cuatro características del derecho: la alteridad, la exterioridad-interioridad, la exigibilidad y la proporcionalidad.

a. *La alteridad*: Esa *res iusta* implica necesariamente la existencia, al menos, de dos personas en la cual una es titular de un derecho (*iustum*) en cuanto ese *iustum* es un *ius suum* y la otra como deudora frente al *ius suum* de la primera. Incluso este aspecto existía en el estado de inocencia

---

Codicem, (Roma 1990, p.31). Si bien actualmente se sostiene que el origen etimológico del término *ius* no sería derivado sino primigenio (cfr. *Thesaurus Linguae Latinae*, vol. VII, *Pars altera*, *Sectio I* (Leipzig 1965-1979), voz: *ius*, pp.678,67-74), no obstante a los efectos de la ciencia jurídica, esta sutiliza etimológica, no cambia sustancialmente su contenido (cfr. Corominas J.-Pascual J. A., *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, T. II (Madrid 1984), voz: Derecho, p.445; Blanquez Fraile A., *Diccionario Latino-Español. Español-Latino*, T. I (Barcelona 1988), voz: *Jus*, p.861).

9 Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, II-II, q. 58, art. 1: "[...] habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate *ius suum* unicuique tribuit". La cursiva es nuestra. Cfr. Idem, *II C.G.*, cap.28, (ed. Marietti), Vol. II (Torino 1961), n. 1047, p.139: "Iustitia enim [...] ad alterum est, cui debitum reddit".

10 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, II-II, q. 57, art. 1; Lio E., *De iure ut objecto justitiae apud S. Thomam*, en "Apollinaris" 32 (1959), pp.16-71, especialmente pp.33-39. En realción a si la voz *ius* es anterior a la de *iustitia*, y a la misma etimología del término derecho, cfr. Hervada J., *Lecciones de Filosofía del Derecho*, Vol. I (Pamplona 1989), pp.180-210. El A. analiza críticamente estos conceptos, actualizado por estudios modernos sobre su etimología, y concluye en la concepción relista de derecho.

11 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, II-II, arts. 3-4.

12 Cfr. Pizzorni R., *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo san Tommaso d'Aquino*, (Milano 19892), pp.25-38. 121-134. "La giuridicità porta racchiusa in sé, quasi proprio atto di nascita, l'esigenza morale; implica sempre, per sua natura, razionalità e moralità o eticità, in quanto il *giusto*, que è l'oggetto del diritto è una parte del *bonum*, oggetto della morale [...]. Tra diritto e morale vi è dunque una necessaria coerenza ed anche una integrazione reciproca, poiché né l'una né l'altra forma sono sufficienti per reggere compiutamente l'umano operare; vi è, cioè, *distinzione ma no separazione né tanto meno contrasto* [...]. Certamente il diritto non va confuso con la morale, ma neppure bisogna scindere ciò che per sua natura e per il suo fine risulta unito e del tutto inseparabile dalla morale come sua parte integrante" (*Ibid.*, pp.31-32). La cursiva es textual. Cfr. Bender L., *Philosophia iuris*, (Romae 19552), pp.223-240; Composta D., *Filosofia del diritto*, (Roma 1991), pp.153. 171-180.

13 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I-II, q. 60, art. 3: "[...] ratio debiti, ex quo constituitur ratio iustitiae: ad iustitiam enim pertinere videtur ut quid debitum reddat". Cfr. Lachance L., *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, *cit.*, pp.257-268.

entre Adán y Eva, según inferimos de una respuesta de Santo Tomás de Aquino [14].

b. *La exterioridad-interioridad*: De esta relación, entre las personas, lo que constituye la materia próxima del derecho son sus acciones humanas [15] exteriores [16] en cuanto son *ad alterum* [17].

Si bien este tipo de exterioridad es el que considera la Filosofía del Derecho, no significa excluir necesariamente y siempre algún acto interior en estrecha relación con aquella exterioridad exigida, puesto que la justicia implica el "[...] hábito según el cual uno con constante y perpetua voluntad da a cada cual su derecho" [18], es decir hace referencia a una *interioridad* (la constante y perpetua voluntad de dar a cada uno lo suyo). Así entonces el derecho considera esa "interioridad" no *in se* [19] sino en cuanto dice directamente *a* o se manifiesta *en* una acción exterior. De lo contrario, si siempre y necesariamente se excluyera el acto interior de la voluntad en relación al acto exterior considerado por el derecho no existiría, por ejemplo: la figura jurídica del dolo; en el derecho penal no se consideraría el *animus* de un homicida.

Así entonces cuando decimos exterioridad desde un punto de vista jurídico entendemos: a) Una acción humana y no un *actus hominis*; b) Esta acción humana, *qua talis*, incluye algo interior, porque procede de una voluntad deliberada; c) Si bien el acto (objetivamente considerado) que tiene en cuenta el derecho es algo exterior no significa que todo acto exterior (subjetivamente considerado) sea jurídico [20]; d) Por lo tanto el de-

---

14 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, II-II, q. 57, art. 1; I, q. 98, art. 1 ad 3um.

15 Cfr. Idem, *In I Ethic.*, lect. 1, (ed. Marietti), (Torino 1934), n. 3, p.3: "Dico autem operationes humanas, quae procedunt a voluntate hominis secundum ordinem rationis"; Idem, *S.Th.*, I-II, q. 1, art. 1.

16 Cfr. Idem, *S.Th.*, II-II, q. 58, art. 11.

17 Cfr. *Ibid.*, II-II, q. 57, art. 1; q. 58, art. 1-2; Idem, *In III Sent.*, ds. 33, q. 2, art. 2, sol. 3, (Edit. Busa R.), Vol. I (Milano 1980), p.384; Pizzorni R., *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo san Tommaso d'Aquino*, *cit.*, pp.53. 54-55: "[La materia próxima del derecho] è costituita da quelle azioni umane la cui ragione di essere non è concepibile che in funzione degli altri [...]. Ma il fatto dell'*alterità* non significa di per sé giuridicità, poiché i doveri morali verso un'altra persona non diventano giuridici semplicemente perché si riferiscono ad altri; lo diventano in quanto pongono in una persona l'obbligo di giustizia di rispettare un'attività dell'altra".

18 Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, II-II, q. 58, art. 1: "[...] habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit".

19 Cfr. Pizzorni R., *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo san Tommaso d'Aquino*, *cit.*, pp.65-77, en donde el A. expone claramente un argumento difícil de dilucidar como lo es 'la posible prestación amoral del derecho'.

20 Cfr. *Ibid.*, p.63: "Così l'atto di giustizia oggettivamente inteso, può prescindere dalla disposizione dell'agente, ma soggettivamente inteso non lo può, perché non può esistere senza un volere interiore dell'uomo, altrimenti anche un distributore automatico farebbe continui atti di giustizia dando anch'esso a ciascuno il suo, cioè quello che gli è dovuto".

recho no considera, siempre y necesariamente, la sola exterioridad de un acto humano excluyendo su interioridad.

c. *La exigibilidad*: No sólo la alteridad (a.) y la exterioridad (b.) son las características integrantes del derecho sino también, como una derivación, el poder exigir, y en ciertos casos de modo coactivo (generalmente por vía judicial), el *ius suum*, pues a tal punto es tan *suum* aquel *iustum* que es debido a una persona y, por lo tanto, esta en cuanto titular lo puede exigir.

d. Quedaría aún por considerar otra característica como lo es la *proporcionalidad*, por la cual se debe dar a cada uno el *ius suum* y no a todos lo mismo [21]. Pues a cada hombre se le debe dar lo que le corresponde a él.

De lo expuesto hasta ahora concluimos que si se da un *Ius* en la Iglesia tendrá que tener las características propias del derecho, arriba mencionadas, para que el mismo sea *vero ius*. Para poder clarificar esta adecuación de *vero ius* al Derecho canónico, tendremos que preguntarnos en primer lugar si existe (*an sit*) un *Ius Ecclesiae* y, en caso afirmativo, cuál es su ubicación en el Misterio de la Iglesia y en qué consiste (*quid sit*) para poder entonces determinar el modo y la especificidad (*quomodo sit*) del Derecho canónico como parte de aquel *Ius Ecclesiae*.

II.Concilio Vaticano II: Eclesiología y Derecho canónico

El Concilio Vaticano II, como todo Concilio Ecuménico, reafirmó conceptos profundizándolos y renovó otros. Es precisamente la Eclesiología, como reflexión teológica sobre la Iglesia, una de las disciplinas que fue objeto de profundización y renovación. Al respecto queremos indicar que la eclesiología *in se* no tienen su origen con el Concilio Vaticano II, pues este es la culminación de un trabajo comenzado en el Concilio Vaticano I, que los acontecimientos de 1870 impidieron su normal desarrollo. Esta afirmación no exlcuye que la eclesiología del Concilio Vaticano II haya enriquecido con fundamentos más completos y mejor estructurados la reflexión teológica sobre el Misterio de la Iglesia: *In pleniore luce est collocatum* [22]. Ahora bien como el Derecho canónico pertenece de modo singular a la Iglesia católica será, entonces, en el

---

21 Cfr. Hervada J., *Lecciones de Filosofía del Derecho*, *cit.*, pp.165-169.

22 Cfr. Gherardini B., *La Chiesa Arca dell' Alleanza*, (Roma 19792), pp.11-29. Idem, *La Chiesa. Mistero e servizio*, (Roma 19912), pp.9-49. Collantes J., *La cara oculta del Vaticano I. La actualidad de un Concilio olvidado*, (Madrid 1970), pp.1-

Misterio de la Iglesia en donde tendremos que examinar en primer lugar si el mismo posee un *Ius* como integrante de su estructura esencial. En otras palabras escudriñar la existencia *–ant sit–* y en qué consiste *–quid sit–* lo jurídico en la Iglesia.

1. *El* an sit *del* Ius Ecclesiae

Con ocasión del Concilio Vaticano II, aunque el fenómeno no es nuevo [23], se ha afirmado la no inherencia del derecho en la Iglesia [24]. Incluso oponiendo contradictoriamente Iglesia de la caridad y del Espíritu a la Iglesia como institución y del derecho [25] sosteniendo que la única Iglesia fundada por Jesucristo es la *Ecclesia caritatis*, pues en la Revelación no se encontrarían normas vinculantes para los fieles, sean estas jurídicas o dogmáticas [26].

---

144. 221-244. 253-269; Philips G., *L'Église et son Mystère au deuxième Concile du Vatican. Histoire, texte et commentaire de la Constitution* Lumen Gentium, T. I, *cit.*, pp.1-9). Pablo VI, *Allocutio, Singulari cum animi studio*, (20.XI.1965), en *AAS* 57 (1965), p.985: "Ecclesia cuius mysterium a Concilio Oecumenico Vaticano Secundo, *in pleniore luce est collocatum* [...]". La cursiva es nuestra. Idem, *Alloc., La ringraziamo*, (20.I.1970), en *AAS* 62 (1970), p.108: "[El Concilio Vaticano II] ha approfondito la dottrina della Chiesa, ha messo in rilievo l'aspetto mistico che le è proprio".

23 Cfr. Alonso J.M., *Juridismo y Caridad*, en *XII Semana Española de Teología. 17-22 Sept. 1952*, (Madrid 1953), pp.449-541, especialmente pp.453-508. Donde el autor expone la 'historia de las rebeliones' contra la existencia en la Iglesia del derecho como constitutivo de su estructura terrena así querida por su Fundador. Huerga A., de la, *La Iglesia de la Caridad y la Iglesia del Derecho. Análisis de la potestad entregada por Cristo a la Iglesia*, en *Trabajos de la VII Semana de Derecho canónico. La potestad de la Iglesia (Análisis de su aspecto jurídico)*, (Edit. J. Flors), (Barcelona 1960), pp.5-16. Con particular referencia a R. Sohm, cfr. Congar Y., *Rudolf Sohm nous interroge encore*, en "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 57 (1973), pp.263-294. Este artículo fue publicado (con el mismo título y numeración de las páginas), junto con otros del mismo Autor, también sobre derecho, en el volumen titulado: *Droit ancien et structures ecclésiales*, (London 1982). Sobre el desarrollo histórico de los elementos jurídicos esenciales en el Misterio de la Iglesia, cfr. Stickler A. M., *Das Mysterium der Kirche im Kirchenrecht*, en AA.VV., *Mysterium Kirche*, (Edit. F. Holböck-T. Sartory), T. II (Salzburg 1962), pp.581-608.

24 Cfr. Philips G., *La mise en application de Vatican II*, en "Nouvelle Revue Théologique" 91 (1969), pp.562-563. 571-573.

25 Cfr. Eyt P., *L'antijuridisme et sa portée dans la vie récente de l'Eglise*, en "L'Anné Canonique" 27 (1983), pp.17-24. "Ainsi fut largement *déstabilisé* le rigoureux et novateur équilibre entre communion et institution, peuple de Dieu et hiérarchie, exigences et droits, appels et pouvoirs, symboles et structures, vie et ordre, communauté et société, charisme et ministère [...]. Ce qui provoqua l'espoir des uns et les crispationes des autres" (p.20). Cfr. Huerga A., de la, *La Iglesia de la Caridad y la Iglesia del Derecho. Análisis de la potestad entregada por Cristo a la Iglesia*, *cit.*, pp.42-46.

26 Cfr. Küng H., *Strukturen der Kirche*, (München 1987), pp.11-18. "Er wird dabei aus dem Streit gelernt haben und zuallererst nüchtern und schlich festellen, was ungemein wichtig ist: daß nämlich *auf dieser Ebene der Diskussion zwar faktische und praktische Rechtssätze, aber keine streng verbindlichen theologisch-dogmatischen Stätze*

El Concilio al afirmar que Jesucristo constituyó en la tierra [27] su Iglesia como un organismo visible [28] agrega la bella analogía [29] entre el Misterio del Verbo Encarnado y el Misterio de la Iglesia [30] para mostrar que la única realidad de la Iglesia es al mismo tiempo divina y humana, visible e invisible [31]. No deben entenderse el binomio "invisible-visible", "divino-humano" como dos compartimentos estancos o incomunicados, sino

---

feststellbar sind" (p.16). Idem, *Die Kirche*, (München 1923), pp.88-99. "Der *vorösterliche* Jesus hat zu seinen Lebenzeiten *keine Kirche gegründet* " (p.90). "Der *vorösterliche* Jesus hat durch seine Predigt und Wirksamkeit für das Erscheinen einer nachösterlichen Kirche die *Grundlagen geschaffen*" (p.93). "Kirche gibt es *von Anfang des Auferstehungsglaubens an*" (p.94). Además concluye, en un contexto de la teología crítica: "Er unterscheidet sich von der einseitigen Ekklesiologie einer ihren Voraussetzungen [ge]gegenüber [sic] zu wenig kritischen Schuldogmatik, für die schon der vorösterliche Jesus eine (im sinne des heutigen katholischen Kirchenrechts) organisierte Kirche beabsichtigt, bzw. dann durch eine formelle juridische Stiftung begründet hat" (p.97).

En este sentido también, Boff L., *Igreja: Carisma e Poder. Ensaios de ecclesiologia militante*, (Lisboa [1991]2), quien, en el capítulo VI, con el sintomático título: *O catolicismo romano: estrutura, sanidade, patologias*, afirma: "[...] a Igreja como instituição não estava nas cogitações do Jesus histórico, mas surgiu como evolução posterior à ressurreição, particularmente graças ao processo progressivo de desescatologização" (p.113). Acerca de las afirmaciones del Autor la Congregación para la Doctrina de la Fe emitió una notificación, cfr. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Notificazione sul volume: "Chiesa: Carisma e potere. Saggio di Ecclesiologia militante" del P.Leonardo Boff*, en *Documenta inde a Concilio Vaticano secundo expleto edita (1966-1985)*, (Libreria Editrice Vaticana 1985), Doc. n. 58, pp.288-289, [*AAS* 77 (1985), pp.756-762, especialmente p.758].

27 Hacemos notar esta especificación "en la tierra", pues suele distinguirse en la Iglesia: la Iglesia *triunfante* (los fieles que ya poseen el premio en el cielo); *purgante* (los fieles que se encuentran en las misericordiosas llamas de la expiación); y *peregrinante* o *militante* (los fieles que peregrinan aún en la tierra). "E` questa la nozione della comunione dei santi che, inglobando la Chiesa trionfante purgante e militante in un unico sguardo d'insieme ha incontrato notevole accoglienza fino ai nostri giorni [...]" (Gherardini B., *La Chiesa Arca dell'Alleanza*, *cit.*, p.178).

28 Cfr. *LG* 8a: "Unicus Mediator Christus Ecclesiam suam sanctam, fidei, spei et caritatis communitatem his in terris *ut compaginem visibilem constituit* et indesinenter sustentat, qua veritatem et gratiam ad omnes diffundit". La cursiva es nuestra.

29 Entendemos dos realidades análogas como "simpliciter diversas, secundum quid eadem". Al presente, se trata de una analogía de proporcionalidad. Para el análisis teológico en particular sobre el argumento, cfr. Bandera A., *Analogía de la Iglesia con el misterio de la Encarnación*, en "Teología Espiritual" 8 (1964), pp.43-105.

30 Cfr. *LG* 8a: "Ideo ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur". Hacemos notar que, como la realidad del misterio al que se hace referencia supera los estrechos límites de las palabras, el texto conciliar usa el término analogía con una especificación: *ob non mediocrem*. Analogía que Santo Tomás de Aquino, si bien la entrevió incoadamente, puso su origen en la unión mística de la Esposa (la Iglesia) con el Esposo (Jesucristo). Cfr. *S.Th.*, III, *Suppl.*, q. 65, art. 1c *in finem*; idem, *In Ep.ad Eph.*, cap.IV, 13, lect.4, (ed. Marietti), Vol. II (Torino 19538), n. 215, p.53; Idem, *IV C.G.*, cap.74, (ed. Marietti), T. III (Torino 1961), n. 4092, p.382.

31 El texto conciliar recita así: "*Societas* autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis, Ecclesia terrestris et Ecclesia coelestibus bonis ditata, *non ut duae res considerandae sunt,* sed unam realitatem complexam efformant, quae humano et divino coalescit elemento [...].

que formam una única y compleja realidad como lo es el Misterio de la Iglesia. Por eso, también, la visibilidad y la corporeidad pertenecen plenamente a la esencia de la Iglesia. De esta "analogía", entonces, se sigue que las herejías cristológicas (se piense en Fotino y Nestorio y en Arrio y Apolinario) determinan también las "herejías eclesiológicas", pues la Iglesia acompaña el orden de la ley del Verbo Encarnado [32].

Ahora bien, la Iglesia no sólo significa algo espiritual e intangible sino además es una realidad humano-divina, un nuevo *populus Dei* –convocado por Dios en Jesucristo [33]– que hace de ella también una realidad jurídica. La razón la encontramos en que Jesucristo no sólo fundó la Iglesia sino también la instituyó [34], pues la realidad jurídica de la Iglesia es la misma Iglesia considerada en cuanto Institución. Pues todos los elementos de la Iglesia fundada por Cristo pertenecen esencialmente a la estructura de la Iglesia, virtual o formalmente. Así entonces la formalidad jurídica de esos elementos la entendemos a partir de la Revelación. Por ello en la Iglesia además de la formalidad teológico-eclesiológica y moral existe la formalidad jurídico-teológica. De donde lo jurídico pertenece a la Iglesia *per se* y no *per accidens*. Nos referimos a la causa eficiente y formal de lo

---

Haec Ecclesia, in hoc mundo *ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica*, a successore Petri et Episcopis in eius communione gubernata [...]" (*LG* 8a). Las cursivas son nuestras. Cfr. León XIII, *Litt. encycl., Satis cognitum*, (29-VI-1896), en *ASS* 28 (1895-1896), pp.710-711. 713. 724. "Istam igitur et visibilium et invisibilium coniunctionem rerum, quia naturalis atque insita in Ecclesia nutu divino inest, tamdiu permanere necesse est, quamdiu ipsa permansura Ecclesia" (p.711); Pío XII, *Litt. encycl., Mystici Corporis*, (29-VI-1943), en *AAS* 35 (1943), pp.199-221. Es importante subrayar que el texto Conciliar hunde sus raíces en estos documentos. Así "la Chiesa per analogia con il Verbo Incarnato manifesta la sua realtà divino-umana, la sua natura carismatico-giuridica, la sua indole pneumatica-istituzionale. I due elementi restano distinti, sicché sarà proprio dal suo aspetto umano, giuridico e istituzionale che la Chiesa nella sua dimensione teandrica escluderà *ogni monofisismo ecclesiologico, ogni apollinarismo*: nella Chiesa l'elemento spirituale e l'elemento giuridico esistono in modo inconfuso ed immutabile pur formando un'unica realtà concreta ed escatologica. Da questa unione indivisibile dei due aspetti [...] resta *escluso ogni nestorianesimo* ecclesiologico [...]" (Composta D., *La Chiesa visibile. La realtà teologica del diritto ecclesiale*, (Tipografia Poliglota Vaticana 1985, p.111). Cfr. Salaverri J., *Lo divino y lo humano en la Iglesia*, en "Estudios Eclesiásticos" 27 (1953), pp.167-201, especialmente pp.174-201; Bandera A., *La Iglesia divina y humana*, en "La Ciencia Tomista" 90 (1963), pp.217-262.

32 Cfr. Journet Ch., *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative*, T. II (Bruges 19622), pp.43-44. 580-586.

33 Cfr. *1 Cor* 1, 9.

34 Jesucristo al 'fundar' la Iglesia elige y separa un nuevo *populus Dei* a través de una nueva Alianza, al 'instituirla' establece normas constitucionales que hacen de la Iglesia una institución, así lo entendieron los apóstoles, cfr. Dejaifve G., *Peut-on concilier le collège épiscopal et la primauté*, en AA.VV., *La collegialité épiscopale. Histoire et théologie*, (Paris 1965), pp.290-292. Para el aspecto jurídico de la institución se vea Rweyemamu R., *Communio-Koinonia. De juris natura et structura in Ecclesia in doctrina Concilii Vaticani II*, (Quaderni di Apollinaris, 8), (Roma 1986), pp.219-230.

jurídico en la Iglesia. Aspecto jurídico que no se identifica *sic et simpliciter* con el aspecto social de la Iglesia [35]. Decimos la Iglesia como realidad jurídica genéricamente al analizar la fundación e institución de la misma. Al considerar, por el contrario, el aspecto específico de esta juricidad tendremos que referirnos a la Iglesia en cuanto constituída como sociedad jerárquicamente organizada y estructurada [36].

De lo expuesto deducimos que la única Iglesia de Cristo es una "realidad" divino-humana, visible-invisible, en analogía al Misterio del Verbo Encarnado y es también una sociedad visible [37]. Así entonces en la Iglesia, porque es una "única realidad", encontramos que las caracterísiticas de "sociedad y visibilidad" forman parte de su estructura de un modo constitutivo y esencial. Por lo que si la Iglesia es una sociedad visible lo es por voluntad del mismo Jesucristo [38], puesto que no nace *de la carne y la sangre* sino de Dios en Jesucristo [39]. Es en definitiva a partir del mismo

---

35 Cfr. Gangoiti B., *Introductio in theologiam iuris canonici*, en "Angelicum" 47 (1970), pp.456-502.

36 Cfr. *LG* 8a-b: "Societas autem organis hierarchicis instructa et mysticum Christi corpus, coetus adspectabilis et communitas spiritualis [...]. Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica [...]. Cfr. Pío XII, *Sermo*, *Sollemnis conventus*, (24-VI-1939), en *AAS* 31 (1939), p.250; Pablo VI, *Alloc., Gaudio perfundimur*, (25-III-1971), en *AAS* 63 (1971), pp.292-284. "Ecclesia est communio eorum omnium, qui in Christo renati sunt et qui ab eius Spiritu caritatis animantur. Non oportet hic in memoriam revocemus *necessitatem compaginis alicuius et formae* per gradus distinctae, quae propriae sunt cuiusvis *instituti vita praediti* [...]. Quemadmodum novistis, haud raro hodie *haec indoles ad totius corporis temperationem pertinens* seu, uti dicunt, « *institutionalis* » quae est primaria et a Deo originem ducit, defendenda est contra vanam opinionem illorum, qui Ecclesiam tantum charismaticam esse volunt" (ibid., 293). Las cursivas son nuestras.

37 Algunos, negando que la Iglesia sea una sociedad perfecta, sutilmente llegan a descalificarla simplemente como sociedad, ya que sería un obstáculo para "qualsiasi teologia ecumenica" (cfr. Le Guillou M.-J., *Le tendenze ecclesiologiche nella Chiesa cattolica*, en AA.VV. *La Fine della Chiesa come Società Perfetta*, (Idoc Documenti 7), (Milano 1968, p.85), transformándose en definitiva en un tipo de escándalo (cfr. Geusau L.A., *La Chiesa, "scandalo" del mondo*, en ibid., pp.153-161). El problema está, nos parece, en confudir el contexto social histórico en el que se reafirmó el concepto de sociedad perfecta, la oportunidad o no de continuar su uso, y la realidad que manifiesta el término en cuestión.

38 En muchos pasajes el Concilio se refiere a la Iglesia como sociedad. *Ex gr.*: *SC* n. 2; *LG* nn. 8. 9. 20; *GS* n. 44c, sin ambargo no usa el término *societas perfecta*. Para clarificar y precisar aún más si esta sociedad se dice perfecta y en qué sentido nos remitimos a las agudas puntualizaciones de Castaño J.F., *Introduzione al diritto costituzionale della Chiesa*, (Roma 19942), pp.51-73. 97-108, en donde se puede ver bibliografía referente a este argumento. Al afirmar éste aspecto de la Iglesia (*ut societas*) no desconocemos otros aspectos de la misma.

39 Cfr. *Jo* 1, 13. "[...] la società-Chiesa ha come unico autore, Dio, ma Dio *auctor gratiae*, cioè Dio specificamente fonte del sopra[n]naturale. La Chiesa infatti, non è nata per «necessità» o per «esigenza» della natura sociale degli uomini, ma la sua origine proviene da un atto gratuito d'amore di Cristo-Dio Redentore" (Castaño J.F., *Introduzione al diritto costituzionale della Chiesa*, *cit*, p.63).

Misterio de la Iglesia que encontramos la raíz y deducimos el aspecto social de la Iglesia. Esta sociedad, así entendida, es para la salvación de los hombres en cuanto la misma es el Fin último de la Iglesia, entendido como *salus animarum* y la vida eterna.

Sociedad que por su misma esencia es sobrenatural y religiosa, siendo así distinta de la sociedad civil en virtud de la distinción del *Autor* (Jesucristo) y del *origen* (divino) [40], de los *miembros* (incorporados a la Iglesia por el bautismo) [41], del *fin* (*salus animarum*, orden sobrenatural) y de la misma *autoridad* (en cuanto ministerio y misión dados por el mismo Jesucristo). Una, la Iglesia, pertenece al orden sobrenatural; la otra, el Estado, al orden natural [42]. La Iglesia entonces se nos presenta como un don de Dios, y no como fruto de una iniciativa del hombre debido a su exigencia de sociabilidad.

Además esta Iglesia, al ser fundada e instituida como sociedad jerárquicamente organizada por el mismo Jesucristo, no sólo posee el *Ius* como constitutivo de su estructura sino también que por voluntad del mismo Jesucristo se da la "inherencia esencial" del predicado *Ius* en el sujeto *Ecclesia*. Ahora bien, si nuestro razonamiento es correcto, entonces el *Ius* en la Iglesia no viene dado por lo humano de la naturaleza social que en ella se encuentra. Pues en este caso se trataría de un Derecho extrínseco a la Iglesia y, por lo tanto al ser para ella algo extrínseco, podría existir y vivir sin un *Ius* propio. Pero la vida de la Iglesia no puede existir, para ser ella misma, sin la ordención jurídica [43]. En otras palabras, la causa de lo jurídico en la Iglesia se debe buscar en el hecho de la institución de la Iglesia

---

40 Pío XII, haciendo referencia al origen de la Iglesia, afirmaba: "Essa deriva da un atto postivo di Dio, al di là e al di sopra della indole sociale dell'uomo, per quanto con questa in perfetta armonia". Y, mostrando una comparación entre la sociedad civil y la Iglesia, concluye con una profunda distinción: "In un punto tuttavia quella differenza fondamentale apparisce particolarmente manifesta. La fondazione della Chiesa como società si è effettuata, contrariamente all'origine dello Stato, non dal basso all'alto, ma dall'alto al basso [...]" (*Alloc.*, *Dacchè piacque al Signore*, 2-X-1945, en *AAS* 37, 1945, p.259).

41 Es por el sacramento del bautismo (cfr. CIC'83, el bautismo: *in se*, c. 849; *quoad subiectum*, cc. 864. 871) que una persona se incorpora a la Iglesia de Cristo (c. 96) y es fiel cristiano (c. 204 § 1º) siendo sujeto también de las leyes meramente eclesiásticas (c. 11).

42 Cfr. Journet Ch., *L'Église du Verbe Incarné. Essai de théologie spéculative*, T. II, *cit.*, pp.1186-1189; Idem, *Théologie de l'Église*, (Paris 1987, *édition nouvelle*), pp.402-403.

43 Cfr. Pablo VI, *Alloc., Gaudemus sane*, (27-V-1977), en *AAS* 69 (1977), p.418: "*Vita enim ecclesialis sine ordinatione iuridica nequit exsistere*, cum, ut probe nostis, Ecclesia, societas a Christo instituta, spiritualis sed visibilis, quae verbo et sacramentis aedificatur cuique propositum est hominibus salutem afferre, hoc iure sacro indigeat secundum illa verba Apostoli: «Omnia autem honeste et secundum ordinem fiant»". La cursiva es nuestra.

por Jesucristo, como hemos evidenciado más arriba, y no en una mera comprobación sólo sociológica de la naturaleza social del hombre [44].

La constatación que acabamos de realizar nos llevaría a profundizar otros argumentos que, si bien no lo desarrollaremos en el presente trabajo, han sido objeto de variados e intensos estudios y discusiones teológicas contemporáneas. Nos referimos especialmente a la teoría de los "cristianos anónimos" [45], a la afirmación conciliar acerca de la "única Iglesia de Cristo que *subsiste* en la Iglesia católica" [46] y al "principio" *extra Ecclesiam nulla salus* [47]. La doctrina católica afirma que sólo en la Iglesia católica,

---

44 Poner como único fundamento del *ius Ecclesiae* la naturaleza social del hombre es afirmar, como justamente clarifica D. Composta, que "[...] il diritto ecclesiale non appartiene «intrinsecamente» alla Chiesa, ma le viene portato dal di fuori dell'ordine di redenzione, soltanto dall'«humanum» della natura sociale; il diritto è, sì, essenziale alla vita della Chiesa, ma solo como segno esteriore estrinseco. Il diritto sembrerebbe necessario al credente non già per l'esistenza cristiana, ma per la semplice convivenza umana; esso non entra nel «mysterium Ecclesiae», non partecipa alla forza salvifica della Chiesa come analogico «sacramentum salutis», ma sembra doversi configurare come un compromesso o una concessione necessaria che la Chiesa fa alla mondanità per la sua stessa vita esteriore" (*La Chiesa visibile. La realtà teologica del diritto ecclesiale*, *cit.*, p.169). Cfr. Urrutia F.J., *De nautra legis ecclesiasticae*, en "Monitor Ecclesiasticus" 100 (1975), pp.409-410.

45 Cfr. Sullivan F. A., *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, (London 1992), pp.162-198; Damboriena P., *La salvación en las religiones no cristianas*, (Madrid 1973). El A. expone la teoría de los "cristianos anónimos" en el último capítulo de la Iª Parte (*Ibid.*, pp.264-298), y dedica toda la IIª Parte para mostrar la no consistencia de esta teoría y lo prueba con fundamentos escriturísticos, patrísticos, magisteriales y teológicos. Refiriéndose a las otras religiones afirma: "No son *el* camino ni *uno* de los caminos ordinarios de salvación, porque esa prerrogativa corresponde en exclusiva a la Iglesia de Cristo [...]. Si nuestra interpretación es correcta, no hay en la Escritura, en la doctrina de los Santos Padres o en el Magisterio eclesiástico mucho que pueda tomarse como favorable a la teoría de los cristianos anónimos o permita la legalización de las religiones no cristianas" (p.432).

46 Cfr. Sullivan F. A., *Noi crediamo la Chiesa*, (Casale Monferrato [AL.] 1990), pp.29-39; Idem, *El significado y la importancia del Vaticano II de decir, a propósito de la Iglesia de Cristo, no «que ella es», sino que ella «subsiste en» la Iglesia católica romana*, en AA.VV., *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, (Ed. R. Latourelle), (ed. Sígueme, Salamanca 1989), pp.607-616. Se vea también la crítica a la posición de este Autor en Chitarin L., *L'ecclesiologia di Francis A. Sullivan. Analisi bibliografica*, en "Richerche Teologiche" 7 (1996), pp.221-231.

47 Cfr. Journet Ch., *L'Église du Verbe Incarné*, T. II, *cit.*, pp.1081-1114; idem, *Théologie de l'Église*, *cit.*, pp.354-365; Damboriena P., *La salvación en las religiones no cristianas*, *cit.*, pp.446-463; Nicolas J.-H., *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, (Fribourg 1982), pp.706-718; Gherardini B., *La Chiesa. Mistero e Servizio*, (Roma 1943), pp.147-148; Sullivan F. A., *Salvation Outside the Church? Tracing the History of the Catholic Response*, *cit.*, pp.3-161; Idem, *Noi crediamo la Chiesa*, *cit.*, pp.113-134; Canobbio G., *Chiesa perché. Salvezza dell'umanità e mediazione ecclesiale*, (Cinisello Balsamo [Milano], 1994), pp.72-185; Comisión Teológica Internacional, *El cristianismo y las religiones*, (30-IX-1996), Libreria Editrice Vaticana, 1977), nn. 8-15. 62-70.

como sacramento universal "ordinario" de salvación, se da la "plenitud de los medios de salvación" [48].

Ciertamente no afirmamos que por hecho de pertenecer a la Iglesia alguien "automáticamente" se salvaría, pues ante todo la salvación eterna es una gracia. No obstante, esta Iglesia peregrinante se presente como necesaria para la salvación. Si bien no se salva quien "no permanece en la caridad, aunque esté incorporado a la Iglesia, pues está en el seno de la Iglesia con el «cuerpo», pero no con el «corazón»" [49]. En este sentido sotenemos que Dios quiere salvar a todos los hombres –*ordinario modo*– "institucionalmente". Pues la salvación se realiza no sólo a través de ciertos principios espirituales e intangibles infundidos por Dios en el alma, sino también por medio de elementos visibles e institucionales. Así lo deducimos a partir de la *necesidad de creer y ser bautizado*, como se lee en *Mc* 16, 16 [50]). Por lo que la Iglesia también como Institución de salvación es así querida por el mismo Jesucristo [51].

La firmación de un *Ius Ecclesiae* nos permite concluir que existen, entre los miembros del Cuerpo Místico de Cristo, además de las relaciones puramente espirituales las específicamente jurídicas. No que todas las relaciones entre los mismos sean jurídicas sino que "algunas" entre ellas son también jurídicas. Y, por lo tanto, en cuanto jurídicas poseen las características propias de la Teología del Derecho [52]. Es decir que existen entre los fieles, por voluntad del mismo Jesucristo al instituir su Iglesia, relaciones de justicia pertenecientes a la esencia de la Iglesia.

---

48 Cfr. *UR* n. 3e: "Per solam enim catholicam Christi Ecclesiaem, quae generale auxilium salutis est, omnis salutarium mediorum plenitudo attingi potest"; *LG* n. 14a:: "Quare illi homines salvari non possent, qui Ecclesiam Catholicam a Deo per Iesum Christum ut necessariam esse conditam non ignorantes, tamen vel in eam intrare, vel in eadem perseverare noluerint". Cfr. *LG* nn. 9. 14a-b; *AG* n. 7a. Cfr. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Decl., Mysterium Ecclesiae*, (24-VI-1973), en *AAS* 65 (1973), pp.396-398; Ocáriz F., *La unicidad de la Iglesia*, en *El Misterio de la Iglesia y la Iglesia como comunión*, Libros Palabra, 8, Madrid 1994, pp.69-75.

49 *LG* n. 14b: "Non salvatur tamen, licet Ecclesiae incorporetur, qui in caritate non perseverans, in Ecclesiae sinu 'corpore' quidem, sed non «corde» remanet". Cfr. Pablo VI, *El Credo del pueblo de Dios*, n. 23, Madrid 1972, pp.28-29.

50 Cfr. Bandera A., *La Iglesia Misterio de comunión en el corazón del Concilio Vaticano II*, Salamanca 1965, pp.16-18.

51 Hemos hecho referencia a la Iglesia como *medio ordinario* de salvación contradistinguiéndolo de la manera *extraordinaria* de salvación por la cual el Espíritu Santo y Cristo mismo obran la redención del hombre en todo tiempo y lugar, sea de modo *universal*, en los hombres y en la historia de los pueblos, como *pecualiar*, en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia. Si bien el discernir aquella real y misteriosa acción universal y extraordinaria compete a la misma Iglesia que goza del carisma de la asistencia del Espíritu Santo por el cual es guiada a la plenitud de la verdad (cfr. Juan Pablo II, *Litt. encycl., Redeptoris missio*, (7-XII-1990), nn. 28-29. 55.

52 Cfr. *infra*, III, 1.

2. *El* quid sit *del* Ius Ecclesiae

Por ello no existe una oposición [53] entre *Ecclesia caritatis* y *Ecclesia iuris* [54], ya que son una misma realidad. Pues la Iglesia, aseveraba Pablo VI: "[...] es al mismo tiempo pneumática e institucional [...]. Equivale a afirmar que *la Iglesia institución es al mismo tiempo intrínsecamente espiritual, sobrenatural* [...]. Es decir que *todos los elementos institucionales y jurídicos son sagrados y espirituales*, porque están vivificados por el Espíritu" [55]. Además es necesario tener presente que la caridad y la justicia no se oponen, pues la caridad no subsistiría sin la justicia. "Las dos (caridad y justicia) deben proceder conjuntamente y completarse recíprocamente, emanando de la única fuente, que es Dios. Por lo demás, como dice San Pablo, el reino de Dios es justicia, paz y alegría en el Espíritu Santo (Rom 14, 17)" [56].

De allí que la naturaleza misma del Derecho, con las características mencionadas, resulta ser un *Ius sacrum* [57], un *Ius Spiritus* [58], un *Ius cari-*

---

53 Oposición que implicaría una separación dentro de la misma Iglesia originando un doble Iglesia, es más "Pareille vivisection est tout simplement anticatholique" (Pío XII, *Alloc.*, *Vous vous présentez à Nous*, 11-IX-1947-, en *AAS* 39 (1947), p.486 y como inconsiliable con el pensamiento cristiano (cfr. ibid., p.487). Oposición inexistente pues en definitiva "[...] la Chiesa del «Diritto» e la Chiesa della «carità» sono una sola realtà, della cui vita interna è segno esteriore la forma giuridica" (Pablo VI, *Alloc.*, *Vi accogliamo*, 17-IX-1973, en "Communicationes" 5 (1973), p.130.

54 Cfr. Pío XII, *Sermo, Sollemnis conventus, cit.*, p.250: "Perperam scernitur ecclesia iuridica ab ecclesia caritatis. Non ita, sed illa Ecclesia iure fundata, cuius caput Pontifex est, eadem est Ecclesia Christi, Ecclesia caritatis, universaque christianorum familia"; Pablo VI, *Alloc., Vivissima gioia*, 8-II-1973, en *AAS* 65 (1973), p.98; idem, *Alloc., Vi accogliamo, cit.*; Juan Pablo II, *Alloc., Ho desiderato grandemente*, 3-II-1983, en *AAS* 75, *Pars I* (1983), pp.459-462; Idem, *Const. ap.Sacrae disciplinae leges, cit.*, p.XI.

55 Pablo VI, *Alloc., Vi accogliamo, cit.* pp.126. 130: "[...] è insieme pneumatica e istituzionale [...]. Vale a dire che *la Chiesa-istituzione è allo stesso tempo intrinsecamente spirituale, soprannaturale* [...]. Perciò *tutti gli elementi istituzionali e giuridici sono sacri e spirituali*, perché vivificati dallo Spirito". Las cursivas son nuestras.

56 Cfr. Pablo VI, *Alloc., Perlibenter sane vos*, 14-XII-1973), en *AAS* 66 (1974), p.12: "Ambae simul incedere atque inter se compleri debent, cum ex unico fonte proffluant, qui est Deus. Ceterum, ut ait S. Paulus, regnum Dei est «iustitia, et pax, et gaudium in Spiritu Sancto»". Cfr. Congregatio pro Institutione Catholica, *Litt., Postremis hisce annis*, 2-IV-1975, en "Communicationes" 7 (1975), pp.13-14.

57 Cfr. Pablo VI, *Alloc., La ringraziamo, cit.*, pp.109-110; Idem, *Alloc., Iuvat Nos*, 13-XII-1972, en *AAS* 64 (1972), pp.780-782; Idem, *Alloc., Vivissima gioia, cit.*, pp.96-98; Idem, *Alloc., Vi accogliamo, cit.*, p.131; Juan Pablo II, *Alloc., Ho desiderato grandemente, cit.*, p.461; Boni A., *Le fonti di diritto nella struttura del nuovo CIC*, en "Apollinaris" 56 (1983), pp.375-381; Hera A., de la, *El Derecho canónico como «Ius sacrum»*, en "Ius canonicum" 17 (1977), pp.297-309. No obstante nos apartamos de éste A. en su análisis sobre la causa (el *propter quid*) de la existencia del derecho en la Iglesia (pp.301-303), cfr. *supra*, nota 44.

58 Cfr. Pablo VI, *Alloc., Vi accogliamo, cit.*, pp.128-131; Idem, *Alloc., Iucundus est Nobis*, 4-II-1977), en *AAS* 69 (1977), pp.148-149.

tatis [59] y un *Ius communionis* [60]. Y como toma su razón de ser a partir de la Revelación (*Ius sacrum*) [61] es diferente y distinto [62] del derecho de la sociedad civil. Del análisis semántico de estos términos observamos que el primero (diferente) dice una relación a algo más extrínseco mientras el segundo (distinto) tiende a significar algo más interior y esencial. Decimos entonces diferente en cuanto el Derecho canónico se dirige no sólo al hombre en cuanto hombre social, "*sic et simpliciter*", o como la última diferencia específica en el "árbol de Porfirio", sino en cuanto "este hombre" pertenece al orden de la Redención, de la Gracia y de la Gloria, es decir en cuanto ordenado a la Bienaventuranza eterna. Es decir que el concepto de "hombre" es asumido por el Derecho a través de las categoría bíblico-teológico-jurídica de *fiel* y el de "sociedad" por las de *pueblo de Dios* [63]. El *Ius civilis*, en cambio, cosidera el hombre en cuanto hombre social, "*sic et simpliciter*", ordenado al Bien común natural. Ahora bien, como el "*operari sequitur esse*", entonces esta diferencia manifiesta una distinción.

---

59 Cfr. idem, *Alloc., Vi accogliamo, cit.*, pp.126-127.

60 Cfr. *Ne* n. 2°c; Pablo VI, *Alloc., Vivissima gioia, cit.*, p.98; Idem, *Alloc., Dilatato corde*, 19-II-1977), en *AAS* 69 (1977), p.209. La expresión *communio* la entendemos como *Hierarchica communio*. En relación a este argumento se pueden consultar, Ghirlanda G., *Hierarchica communio*, (Roma 1980), especialmente pp.426-429, en donde el A. lo analiza en el contexto de la *LG*; Hamer J., *Dix thèses sur l'Eglise comme communio*, en "Nova et Vetera" 59 (1984), pp.161-180, especialmente las tesis: I, IV y VII; Castillo Lara R., *La Communion Ecclésiale dans le nouveau Code de droit Canon*, en "Communicationes" 16 (1984), pp.242-266, especialmente pp.250-266; Rweyemamu R., *Communio-Koinonia. De juris natura et structura in Ecclesia in doctrina Concilii Vaticani II*, *cit.*, pp.84-122; Paolis V., De, *Communio in Novo Codice Iuris Canonici*, en "Periodica" 77 (1988), pp.521-552; Corecco E., *Théologie et Droit canon. Écrits pour une nouvelle théorie générale du Droit canon*, (Fribourg 1990), pp.133-136.

61 Cfr. Pío XII, *Alloc., Voluistis*, 29-IV-1952), en *AAS* 44 (1952), p.376, quien en relación al Decreto de Graciano, afirmaba: "In Gratiani Decreto, ob ipsa varia, quae ibidem proferuntur, auctorum documenta, per quam solido inveniuntur consociata foede theologia et *ius canonicum: hoc nempe illic in profundum christianae revelationis agit radices* [...]". La cursiva es nuestra. Ryan D., *Law in the Church. The Vision of Scripture*, en "Studia Canonica" 17 (1983), pp.5-27.

62 Tomamos el término *diferente* como derivado de diverso, "Diversus est in contrariam partem versus [...]. Diversi dicuntur etiam qui in varias partes versi sunt" (Forcellini AE., *Lexicon Totius Latinitatis*, T. II (Patavii 1940), voz: Diversus, p.177). El término distinto lo consideramos como derivado de distinguo que, en sentido estricto, se usa como "accurate definire" (Thesaurus Linguae Latinae, Vol. V, Pars I (Lipsiae 1909-1934), col. 1526,68) e incluso también en donde "praevalet notio separandi" (col. 1527,29). En el mismo sentido la voces derivadas de co, ra, tanto en su forma verbal como adverbial: cwori, j, cwori, zw (cfr. Chantraine P., Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots, T. II, Vol. IV (Paris 1984), pp.1281-1282).

63 Cfr. Boni A., *La struttura concettuale del nuovo Codice di Diritto Canonico*, en "Antonianum" 60 (1985), p.397.

Y como, según hemos visto, la Iglesia es intrínsecamente espiritual y sobrenatural incluso como Institución, será precisamente en el contexto de la Teología del Derecho, y no en el de la sola Filosofía del Derecho, que debemos considerar lo jurídico en la Iglesia para comprenderlo en toda su extensión, pues el Derecho de la Iglesia considera lo jurídico, en último análisis en orden a la salvación de las almas y a Dios. En este contexto afirmamos al Derecho de la Iglesia en cuanto propio de ella y con una función precisa [64]: *tutelar la vida cristiana de sus fieles y conducirla a su fin*.

III. Especificidad (*quomodo sit*) del Derecho canonico

1. El CIC en general

Una vez expuestas sumariamente las características del Derecho y su relación con el Misterio de la Iglesia podemos deducir la especificidad [65] (*quomodo sit*) del Derecho canónico como parte del *Ius Ecclesiae*.

1.1. Jesucristo, origen remoto del CIC

En primer lugar el Derecho canónico tiene su origen remoto en Cristo N. Señor al fundar e instituir su Iglesia, como hemos expuesto. Ahora bien, decimos "remoto" haciendo referencia, al presente, a la Nueva Alianza sellada con la sangre de Cristo. Alianza que constituye el fundamento del ordenamiento jurídico en la Iglesia. Pues Jesucristo no vino a abolir la Ley y los Profetas sino "llevarlos a su cumplimiento". Ley y Profetas de la Antigua Alianza en cuanto ésta estaba configurada con precisas "disposiciones cultuales y legislativas". Por ello observamos una *ruptura*

---

64 Cfr. Pablo VI, *Alloc., Perlibenter sane vos*, *cit.*, p.12: "Ex his consequitur ut canonica lex non sit habenda veluti elementum extraneum in Ecclesiae compagine aut veluti impedimentum, quo christianae vitae incremento mora inferatur; ex contrario proprium eius munus in Ecclesia est fulcire ac tutari incepta, quae ad christianam vitam fidelius et constantius vivendam suscipiuntur. ita quidem ut pastoralis actio vere efficax dari nequeat, quae in sapienti iuridicorum statutorum ordinatione firmum praesidium non inveniat".

65 Cfr. Jimenez Urresti T.I., *La ciencia del derecho canónico o canonista ¿Es ciencia teológica?*, en "Revista Española de Derecho Canónico" 41 (1985), p.12: "[...] la necesidad de presentar el Derecho canónico y su estudio a tono con los planteamientos y estilos del Vaticano II y la crisis postconciliar ante lo canónico, han hecho que el viejo tema de la especificidad y funcionalidad del Derecho canónico no se plantease ya [...] sobre la juridicidad del Derecho canónico [...] sino más a fondo, tratando de considerar la naturaleza y la razón últimas del Derecho canónico".

(nuevo Pueblo y nueva Alianza) y una *continuidad* en la obra de salvación. *Ruptura* en cuanto la Alianza del Sinaí ha sido abrogada con una nueva y eterna Alianza, profetizada ya por Jeremías, realizada por Jesucristo en la Ultima Cena y en el sacrificio de la Cruz, fundando así un nuevo y definitivo *pueblo de Dios*. *Continuidad* que se da considerando lo constitutivo del ordenamiento jurídico, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, que es la Alianza, primero con el pueblo de Israel y luego con el nuevo pueblo de Dios y considerando la primera Alianza "como preparación y figura" de la "Nueva y perfecta". Y, debido al nexo mismo que existe entre *foedus* y *lex*, se trata de una *ruptura* y una *continuidad* entre un *foedus* y una *lex* antigua y un *foedus* y una *lex* nueva [66].

No decimos que "este" Derecho canónico (sea el CIC"17 sea el CIC '83), *hic et nunc* es "así organizado y estructurado" por Jesucristo. Sino que "este" Derecho canónico encuentra su origen en Jesucristo en cuanto dio a la Iglesia normas con las cuales los fieles regularan entre sí algunas de sus relaciones [67].

1.2. El CIC como actuación del poder dado a los Apóstoles

Ahora bien al instituir la Iglesia como sociedad (divino-humana; visible-invisible; sobrenatural y religiosa) jerárquicamente organizada y estructurada, Jesucristo da a los Apóstoles [68] y de estos a la Iglesia [69] el poder determinar con autoridad, interpretando la Revelación (Sagrada Escritura y Sagrada Tradición Apostólica) [70], normas jurídicas concretas

66 Cfr. *Mt* 5, 17; *LG* n. 9a; Juan Pablo II, *Alloc. Ho desiderato grandemente*, *cit.*, pp.456-458; Boni A., *Le fonti di diritto nella struttura del nuovo CIC*, *cit.*, p.375; Idem, *La struttura concettuale del nuovo Codice di Diritto Canonico*, *cit.*, p.402; Salguero J., *Relazione tra l'Antica e la Nuova Alleanza*, en "Angelicum" 60 (1983), p.178; Rossano P., *Il rapporto tra 'foedus' e 'lex' come fonte ispiratrice del Dirito della Chiesa*, en "Studia et Documenta Historiae et Iuris" 53 (1987), pp.1-6; Bouyer L., *L'Eglise de Dieu. Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, (Paris 1970), pp.285-331.

67 Nos referimos a las relaciones jurídicas. Así los santos Evangelios "apportaient un message d'espoir et de vie où théologie et droit puiseront, mais qui ne se voulait ni traité de Théologie ni code de droit. Ces deux aspects apparaissent déjà dans les Epîtres, qui traitent de Dieu, de l'homme, de l'au-delà et qui donnent des «règles de vie»" (Gaudemet J., *Théologie et Droit canonique: Les leçons de l'histoire*, en "Revue de Droit Canonique" 39 (1989), p.3).

68 Cfr. *Lc* 10,16. Jesucristo da a los apóstoles el poder vigilar la vida organizada de la comunidad eclesial. *Mt* 18, 16-18: "si autem non audierit, adhibe tecum adhuc unum vel duos, ut *in ore duorum testium vel trium stet omne verbum*; quod si noluerit audire eos, dic ecclesiae; si autem et ecclesiam noluerit audire, sit tibi sicut ethnicus et publicanus". La cursiva es nuestra.

69 Cfr. Huerga A., de la, *La Iglesia de la Caridad y la Iglesia del Derecho. Análisis de la potestad entregada por Cristo a la Iglesia*, *cit.*, pp.25-31.

70 Cfr. *DV* nn. 7-9.

para alcanzar el fin propio de la Iglesia, entre las cuales encontramos, en concreto hoy, "este" Derecho canónico, el actualmente vigente. Tanto es así que, parafraseando al *Doctor gratiae*, podemos afirmar que no aceptaríamos el Derecho canónico si la Iglesia no nos moviera con su autoridad para ello [71].

1.3. El Derecho canónico y la Teología

Por lo que "este" Derecho canónico, hundiendo sus raíces en la misma Revelación, tendrá también elementos teológicos. Más precisamente elementos jurídico-teológicos, como afirma la Teología [72] del Derecho, que se explican considerando la institución y la naturaleza misma del Misterio de la Iglesia [73]. Teología del Derecho entendida en la unidad de la *sacra doctrina*, que es esencialmente una. Pues su objeto es uno –Dios revelado– y porque todo lo que considera lo hace en referencia a Dios (Principio o Fin). Y como es la luz de la fe la que nos hace conocer las cosas en su relación con Dios, así la Teología del Derecho toma "principios" que sólo son conocidos por la fe (*v. gr.*: la necesidad de los Sacramentos y, por lo tanto, su administración; la "*salus animarum*", que será su "*suprema lex*"; la jerarquía eclesiástica; etc...). Estos "principios" no los prueba la Teología del Derecho, en cuanto ciencia, sino que los acepta, los "cree" porque ya están *probados* por otra ciencia: la *scientia Dei et beatorum* [74], conocidos por la Revelación [75]. Estos principios (que para la

---

71 Cfr. San Agustin, *Contra epistulam Manichaei, quam vocant Fundamenti*, cap.V, *PL* XLII, col. 176 (*CSEL*, n. 25, *Pars* 1-2, p.197): "Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas".

72 Cfr. Ryan D., *Law in the Church. The Vision of Scripture*, *cit.*, pp.5-27. Entendemos la teología como parte de la *sacra doctrina*, en cuanto ciencia subalternada de la *scientia Dei et beatorum* (cfr. Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 1, art. 2c; Patfoort A., *Saint Thomas d'Aquin. Les clés d'une théologie*, (Bar le Duc [France] 1983), pp.13-47). La *sacra doctrina* es ciencia esencialmente una, pues su objeto es uno – Dios revelado– y porque todo lo que considera lo hace en referencia a Dios –Principio o Fin– (cfr. Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 1, art. 3 ad 1um: "Ad primum ergo dicendum quod sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex aequo: sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum, ut ad principium vel finem. Unde unitas scientiae non impeditur"). Ahora bien es precisamente la luz de la fe que nos hace conocer las cosas en su relación con Dios (cfr. Idem, *II C.G.*, cap. 2, (ed. Marietti), T. II (Torino 1961), nn. 858-853, pp.115-116). Cfr. Jimenez Urresti T.I., *La ciencia del derecho canónico o canonista ¿Es ciencia teológica?*, *cit.*, pp.31-39.

73 Cfr. Boni A., *Costituzionalità divina ed umana del Diritto*, (Roma 1986), pp.48-86.

74 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I, q. 1, art. 2.

75 Sostenemos con estas afirmaciones la teoría de la subalternación de las ciencias. Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. V, art. 1 ad 5um, (ed. Leonina), T. 50 (Roma-Paris 1992), pp.140,294-141,321; Idem, *Expositio*

scientia Dei et beatorum son conclusiones y para la Teología del Derecho, en cuanto ciencia, son principios) los toma como suyos y a partir de ellos el Derecho canónico se construye. Y, hasta tal punto, que si no fuera fiel a aquellos principios dejaría de ser él mismo. Dejaría de ser Derecho canónico. No sostenemos que el Derecho canónico forma parte de la *sacra doctrina* por sus elementos teológicos. Sino al revés, porque forma parte de la *sacra doctrina* tiene elementos teológicos. Y forma parte de la doctrina sagrada justamente porque las "razones" del Derecho canónico, en útlimo análisis, se encuentran en la Revelación [76].

En este contexto, la Teología del Derecho tiene por objeto de su *intellectus fidei* el *iustum* propio de la Iglesia: las relaciones de justicia entre los miembros del *Cuerpo místico*. "Relaciones" que no se fundamentan,

---

libri Posteriorum, lect. 23, (ed. Leonina), T. I*, 2 (Roma - Paris 19892), pp.84,1-85,53; lect. 24, p.87,16-26; lect. 25, pp.91,88-92,182; Chenu M.-D., *La théologie comme science au XIIIè siècle*, (Paris 19693), p.71: "[...] la théorie de l'analogie de l'être est le fondement de cette conception du savoir [...]. La liaison de ces intelligibilités se fait par de «croyances»; c'est ce que l'on appelle, selon le vocable latin plus technique, la subalternation des sciences". Cfr. Martínez P.D., *Santo Tomás de Aquino y la subalternación de las ciencias. Expositio super librum Boethii 'De Trinitate' (q. 5, art. 1º, ad 5um)*, en *Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Vol. 2 (Studi Tomistici, 41), (Libreria Editrice Vaticana, 1991), pp.164-175.

76 Cfr. Composta D., *La Chiesa visibile. La realtà teologica del diritto ecclesiale*, *cit.*, p.7). Sobre la validez de esta disciplina cfr. *Ibid.*, pp.7-58, nos remitimos a la abundante bibliografía utilizada allí por el Autor. Cfr. Fogliasso E., *Circa la rettificazione dei confini tra la Teologia Morale e il Diritto Canonico*, en "Salesianum" 13 (1951), p.406; Pablo VI, *Alloc., La ringraziamo, cit.*, p.108: "[El Concilio Vaticano II] ha perciò obbligato il Canonista a ricercare più pronfondamente nella sacra Scritura e nella teologia le ragioni della propria dottrina"; Idem, *Alloc., Vi accogliamo*, *cit.*, pp.130. Se vean también los estudios realizados por: Rouco-Varela A.M., *Le statut ontologique et épistémologique du droit canonique. Notes pour une théologie du droit canonique*, en "Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques" 57 (1973), pp.203-227, especialmente pp.220-226; Idem, *Grundfragen einer katholischen Theologie des Kirchenrechts. Überlegungen zum Aufbau einer katholischen Theologie des Kirchenrenchts*, en "Archiv für katholisches Kirchenrecht" 148 (1979), pp.341-352 ; Gangoiti B., *Introductio in theologiam iuris canonici*, *cit.*, pp.467-486; Jimenez Jrresti T.I., *La ciencia del derecho canónico o canonista ¿Es ciencia teológica?*, *cit.*, pp.39-46; "Praxis Juridique et Religion" 1 (1984), pp.40-58. 66-71. 166-176. Es importante al respecto también el Coloquio de Strasbourg de 1988, en donde el tema central fue 'Théologie et droit canonique', cfr. "Revue de Droit Canonique" 39 (1989), pp.3-109. Para un estudio en su faz histórico-doctrinal, cfr. Stickler A.M., *Teologia e Diritto Canonico nella storia*, en AA.VV., *Teologia e Diritto Canonico*, (Città del Vaticano 1987), pp.20-32; Corecco E., *Théologie et Droit canon. Écrits pour une nouvelle théorie générale du Droit canon*, *cit.*, pp.3-94. Para un estudio crítico y actualizado del pensamiento de distintos autores sobre el Derecho canónico y su relación con la teología, cfr. Redaelli C.R.M., *Il concetto di Diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, (Milano 1991), exposición de los autores, pp.25-252; balance crítico, pp.253-298.

Creemos que afirmar la Teología del Derecho responde a la realidad objetiva del contenido del Derecho canónico y de ninguna manera respresenta una posición de un "mouvement catholique romain", como insinúa Zimmermann M., *Théologie du droit ou perversion du droit?*, en "Revue de Droit Canonique" 39 (1989), p.57, nota 8.

propiamente hablando, en consideraciones filosóficas o ideológicas sino teológicas. Por ello también lo penal y procesal canónico deben ser entendidos no sólo desde el punto de vista de la razón natural (Filosofía del Derecho) sino, y sobre todo, desde la luz de la fe (Teología del Derecho) en el contexto de la realidad teándrica de la Iglesia.

1.4. El *iustum religiosum* objeto del Derecho canónico

Todo lo cual hace que el Derecho canónico sea diferente y distinto del Derecho de la sociedad civil y por ello lo llamamos canónico [77], en cuanto propio de la Iglesia y no como una copia adaptada del de la sociedad civil [78]. Al respecto habrá que tener presente que el *ius* es un *término análogo*, por lo que al mismo lo entendemos no en relación al Derecho civil o al canónico, sino al *ius in se*, *simpliciter* y no *secundum quid*. La causa de esta aclaración es que el Derecho canónico no es un Derecho análogo en relación al Derecho civil. La *ratio iuris* no le viene al Derecho canónico del civil, ni la diferencia específica arriba mencionada es en relación al Derecho civil, sino al *ius simpliciter* [79].

Si bien al Derecho canónico lo distinguimos del Derecho civil esto no quiere decir que aquel no sea verdadero derecho. Tendrá todas las características propias del derecho, es decir elementos jurídicos *ex natura rei* [80], "a no ser que" se contradigan con los elementos jurídico-teológicos o la Autoridad competente en la Iglesia positivice según el modo propio que corresponde al Misterio de la Iglesia [81].

---

77 La definición implica determinar el género próximo y la diferencia específica de aquello que se quiere definir. Nos referimos a la definición real, por las causas intrínsecas, esencial metafísica de una cosa (cfr. Gredt I., *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, Vol. I (Friburgi 19326), n. 33, pp.32-33). Entonces cuando se define algo, el mismo queda 'separado' y 'dividido' de otro, es decir no confuso (cfr. Forcellini AE., *Lexicon Totius Latinitatis*, T. IV, *cit.*, voz: *Separo*, p.347).

78 Cfr. Lesage G., *Le Décret de Gratien et la nature du droit canonique*, en "Revue de l'Université d'Ottawa" 22 (1952), pp.207*-227*. "[...] le droit de l'Église est le produit de l'Église [...] et non point un simple décalque du droit civil, comme pourrait le faire croire un regard superficiel jeté sur la période suivante, celle qui va commencer avec Bernard de Pavie" (p.227*). Cfr. Pablo VI, *Alloc., Vi accogliamo*, *cit.*, p.131: "La vostra prima preoccupazione non sarà dunque quella di stabilire un ordine giuridico puramente esemplato sul diritto civile, ma di *approfondire l'opera dello Spirito che deve esprimersi anche nel Diritto della Chiesa*". La cursiva es nuestra.

79 Cfr. Urrutia F.J., *De nautra legis ecclesiasticae*, *cit.*, pp.409. 417-419.

80 Cfr. Paolis V. De, *Aspetti teologici e giuridici nel sistema penale canonico*, en AA.VV., *Teologia e Diritto Canonico*, *cit.*, pp.175-194. Respecto al *derecho procesal*, cfr. Grocholewski Z., *Aspetti teologici dell'attività giudiziaria della Chiesa*, en *Ibid.*, pp.195-208, en donde el A. parte del principio: "[...] che la potestà giudiziaria e il dovere di giudicare nella Chiesa sono di origine divine" (p.196).

81 Cfr. Gangoiti B., *Fundamentación racional del monismo y pluralismo normativo en la Iglesia*, en "Revista Española de Derecho Canónico" 29 (1973), p.559: "La Igle-

Así los derechos y deberes, que son lo constitutivo en definitiva de lo jurídico *in se*, en las relaciones entre los miembros de la Iglesia es de "índole sobrenatural". Pues el Derecho canónico no se reduce a una pura técnica jurídica ya que tiene en cuenta otra realidad como es, no ya la sociedad natural, sino el Misterio mismo de la Iglesia, que se ordena a la salvación de los hombres, y en él determina, ordena y codifica un *iustum-religiosum*, también para la *salus animarum*. Por *iustum-religiosum* entendemos significar el *iustum* propio del *Ius Ecclesiae*. Por lo que no se trata entonces del *iustum* natural, que es objeto del Derecho civil, sino del *iustum* en el contexto de la Redención, de la Gracia y de la Gloria. Por otra parte, hay que tener presente que estas expresiones deben ser entendidas no como una oposición entre naturaleza y gracia o en el sentido que ésta elimine o anule aquella sino por el contrario la perfecciona, al modo también como la fe presupone el conocimiento natural [82].

De esta consideración particular del *iustum religiosum* podría surgir una confusión entre el objeto y el ámbito del Derecho canónico y el de la Teología moral. Confusión que llevaría a determinar el llamado fuero interno como objeto de la Teología moral y el fuero externo como el ámbito propio del Derecho canónico. De ello se siguiría entonces, que el fuero interno no sería objeto de relaciones jurídicas. Por el contrario afirmamos la juricidad de *algunas* prestaciones del fuero interno que son consideradas por el Derecho canónico [83]. Incluso, también nos referimos a bienes espirituales sobrenaturales que son objeto de posibles relaciones jurídicas, como veremos luego.

1.5. La *ratio iuris*

Es claro que el Derecho, sea el común a cualquier sociedad civil sea el propio de la Iglesia, posee aquello por lo cual orgánicamente se puede

---

sia es una realidad constituida, al mismo tiempo, por elementos pneumáticos y sociales, espirituales y visibles. Tiene, por tanto, el carácter de sociedad; posee los elementos esenciales de una sociedad, si bien elevados y superados por los elementos pneumáticos y divinos en una unidad trascendente. Por consiguiente, los elementos de derecho natural, sean de la persona humana sean de las instituciones sociales le competen a la Iglesia, a no ser que, en algún caso concreto, hayan sido cambiados por los elementos divinos".

Un ejemplo, incluso de remisión a las leyes civiles, en donde claramente se puede observar el presente argumento nos lo ofrece el c. 22 del CIC'83 al afirmar "[...] quatenus iuri divino non sint contrariae et nisi aliud iure canonico caveatur".

82 Cfr. Santo Tomás de Aquino, *S.Th.*, I. q. 1, art. 8 ad 2um; *Ibid.*, q. 2, art. 2 ad 1um.

83 Cfr. Fogliasso E., *Circa la rettificazione dei confini tra la Teologia Morale e il Diritto Canonico*, cit., pp.381-413; Urrutia F.J., *El criterio de distinción entre fuero interno y fuero externo*, en AA.VV., *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1961-1987)*, (Edit. R. Latourelle), (Salamanca 1989), pp.411-413.

componer, justificando legítimamente su existencia como sistema jurídico. Es, en otras palabras, aquello que explica el espíritu propio de un derecho conforme a sus características particulares. Nos estamos refiriendo a la *ratio iuris* de cualquier sistema jurídico, al *finis operis* jurídica. *Ratio iuris* que permite en caso de conflicto o de situaciones inéditas llegar a una solución justa que explique mejor el espíritu de las normas no quedando atrapada en los límites de la sola ley escrita [84]. Podemos deducir entonces, a partir de cuanto hemos expuesto hasta el presente, cuál es el ámbito de la *ratio iuris* propia del CIC'83. Ante todo tendremos que encontrarla en el contexto exclusivo del Misterio de la Iglesia, es decir en el ámbito de la economía de la salvación y en correspondencia con la misión dada por Jesucristo a los Apóstoles [85].

2. El CIC'83 en particular

2.1. Consideración general

A partir de las observaciones analizadas nos acercamos a indagar sobre la especificidad en particular del CIC'83. Investigaremos a continuación la especificidad del CIC actualmente vigente a la luz del Concilio Vaticano II, de la Eclesiología conciliar y de la *Const. Ap. Sacrae disciplinae leges*. Así nos lo sugiere ésta, pues luego de exponer que el nuevo Código *fue anunciado al mismo tiempo que el Concilio* [86], afirma que era necesaria la labor previa de éste, puesto que los trabajos "[...] para preparar el nuevo Código, al tener que basarse en el Concilio, no pudieron comenzar hasta la conclusión del mismo" [87]. Por ello, entonces, el CIC'83 "[...] no sólo por su contenido sino también ya desde su inicio demuestra el espíritu de este Concilio" [88].

Incluso históricamente fue el mismo Juan XXIII quien, al anunciar un Sínodo Diocesano en la Urbe y un Concilio Ecuménico [89], indicaba al mismo tiempo cómo aquel Sínodo y este Concilio podían conducir al *atteso aggiornamento* del Código de Derecho canónico, el cual sería como la coronación de aquellos dos históricos acontecimientos [90].

---

84 Cfr. Calasso F., *Medio Evo del Diritto*, Vol. I (Milano 1954), pp.200-202. 308.

85 Cfr. Juan Pablo II, *Alloc., Ho desiderato grandemente*, *cit.*, p.457-458.

86 Cfr. *AAS* 75, *Pars II* (1983), p.VIII.

87 *Ibid.*: "[...] ad illum apparandum suscepti, cum in Concilio niti deberent, nonnisi post idem absolutum incipere potuerunt".

88 *Ibid.*, p.IX: "[...] non modo ob ea quae continet, sed etiam iam in suo ortu prae se fert afflatum huius Concilii".

89 Cfr. *Sollemn. Alloc., Questa festiva ricorrenza*, (25.I.1959), en *AAS* 51 (1959), pp.65-69.

90 Cfr. *Ibid.*, pp.68-69.

Ahora bien como en la Constitución que analizamos se da una trilogía: Concilio Vaticano II –Eclesiología conciliar– Derecho canónico, porque en cierta manera "[...] puede concebirse este nuevo Código como el gran esfuerzo para traducir al lenguaje *canónico* esa misma doctrina, es decir la eclesiología conciliar" [91], el estudioso del Derecho canónico al considerar el objeto propio de su estudio no podrá separar lo que el "legislador" ha unido. Es más el nuevo CIC es así considerado como "[...] complemento del magisterio propuesto por el Concilio Vaticano II, particularmente en lo referente a las dos Constituciones, la dogmática y la pastoral" [92].

El Concilio Vaticano II y sus documentos ciertamente fueron fuente para la elaboración e interpretación del CIC'83, pero junto a ellos, más precisamente a partir de ellos, también se consideran fuentes del nuevo Código las decisiones de la Comisión para la interpretación auténtica los decretos del Concilio Vaticano II [93], los documentos de la Curia Romana (*ex gr.*: *notificationes*, *litterae circulares*) y las leyes promulgadas con anterioridad al Concilio Vaticano II, y posteriores al CIC'17.

Al leer de modo comparativo el CIC'83 y el Concilio Vaticano II no sólo observamos una íntima relación, que se manifiesta de modo patente [94], sino también cuál es la matriz del nuevo Código de Derecho canónico, que se descubre con un fundamento doctrinal a saber una eclesiología determinada [95]. Es por eso que el nuevo Código no debe ser visto bajo el *aspectum mere iuridicum Codicum civilium* sino como propio de la Iglesia, pues asume al mismo tiempo principios sobrenaturales-eclesiológicos,

---

91 Juan Pablo II, *Const. Ap., Sacrae disciplinae leges*, *cit.*, p.XI: "[...] novus hic Codex concipi potest veluti magnus nisus transferendi in sermonem canonisticum hanc ipsam doctrinam, ecclesiologiam scilicet conciliarem".

92 *Ibid.*, p.XII: "[..] complementum magisterii a Concilio Vaticano II proposit, peculiari modo quod attinet ad duas Constitutiones, dogmaticam nempe atque pastoralem".

93 Ante algunas cuestiones dudosas la Comisión interpretó auténticamente 27 argumentos. De ellos 23 tuvieron consecuencia inmediata en la normativa del CIC'83, cfr. Herranz J., *Studi sulla Nuova legislazione della Chiesa*, (Milano 1990), p.13. "Non bisogna dimenticare che la prima e più consistente interpretazione autentica dei Decreti conciliari è stata fatta dallo stesso Legislatore con i numerosi atti giuridici di applicazione del Concilio: 11 Costituzioni Apostoliche, 36 documenti in forma di *Motu proprio*, 8 decreti e rescritti pontifici generali, 6 direttori e numerose istruzioni, dichiarazioni e *monita* con specifica approvazione pontificia" (ibid.).

94 Cfr. Otaduy J., *Funciones del Código en la recepción de la Legislación postconciliar*, en "Ius Canonicum" 25 (1985), pp.479-516; Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando, *Codex Iuris Canonici. Fontium annotatione et iudice analytico-alphabetico auctus*, *cit.*, pp.5-475; Coriden J.A., *Highlights of the Revised Code*, en "The Jurist" 44 (1984), pp.28-40; Urrutia F.J., *Il nuovo Codice del postconcilio*, en "La Civiltà Cattolica" 1 (1983), pp.442-444.

95 Cfr. Gangoiti B., *Teologia e Filosofia del Diritto del Nuovo Codice*, en "Angelicum" 60 (1983), pp.517-522. La noción de Iglesia como pueblo de Dios es el concepto de Iglesia que subyase en el Nuevo Código de Derecho canónico, así lo prueba

incluso en su estructura y metodología de distribución de las materias contenidas en él [96] características de la Iglesia [97]. Ésta es la profunda "innovación" jurídica del CIC'83 que lo hace un verdadero "instrumento de la vida de la Iglesia" [98]. Innovación dentro de una herencia legislativa y jurídica de la Revelación y de la Tradición [99], en el contexto de la Historia de la salvación [100].

Reyna Corredor J., *La noción de Iglesia en el Codigo de Derecho Canónico. Estudio sobre el concepto de «Pueblo de Dios» en la normativa canónica de la Iglesia Latina*, (Roma 1989). Se vea también Aymans W., *Ecclesiological Implications of the New Legislation*, en "Studia Canonica" 17 (1983), pp.63-93. Para un estudio teológico sobre la Iglesia como Cuerpo Místico y como pueblo de Dios, cfr. Ratzinger J., *Chiesa, ecumenismo e politica. Nuovi saggi di ecclesiologia*, (Roma 19872), pp.9-32; idem, *La Chiesa. Una comunità sempre in cammino*, (Roma 1991), pp.9-31.

Algunos, no obstante, han manifestado ciertas críticas durante la fase final de la preparación del CIC'83 haciendo relación a la no continuidad eclesiológica del Concilio Vaticano II en el CIC'83, como señala Castillo Lara R., *Criteri di lettura e comprensione del nuovo Codice*, en "Apollinaris" 56 (1983), pp.352-353.

96 Pues el CIC'17 estaba estructurado siguiendo muy de cerca el estilo clásico del Derecho romano (derecho civil) es decir la trilogía: *personae*, *res*, *actiones*, cfr. Corecco E., *Theological Justifications of the Codification of the Latin Canon Law*, en AA. VV., *Le nouveau Code de droit canonique*, (*Vè Congrès international de droit canonique*), (Ottawa-Ontario 1986), pp.72-80.

En los nuevos criterios, aprobados en la sesión Plenaria de la Comisión para la revisión del Código (28.V.1968) para el ordenamiento sistemático y metodológico del CIC'83, se pueden observar, por ejemplo, en el L. III (*munus docendi*) y en el L. IV (*munus sanctificandi*) que en el CIC'17 se encontraban, entre otras cosas, bajo el título genérico de *res*. De la simple lectura emerge la consideración teológica directiva en la división de los Libros III y IV en virtud de los *munera Ecclesiae* y no ya en virtud de un criterio de división que podría ser válido en el campo puramente civil pero no en el eclesiástico.

97 Cfr. *Responsiones ad animadversiones circa «Principia quae Codici Iuris Canonici recognitionem dirigant»*, en "Communicationes" 1 (1969), p.94: "Opus Commissionis non sit *mera* revisio sed potius profunda recognitio Codicis. Derelinquat proinde aspectum mere iuridicum Codicum civilium, et assumat alium in quo principia supernaturalia institutionum exponantur".

Se observe la diferencia en relación a las propuestas de algunos Obispos, durante el Concilio Vaticano I, referentes a la reforma del *Codicis iuris canonici* que en cuanto a la redacción tendría que ser "ad instar codicum modernorum" (cfr. *Praefationem Codicis iuris canonici*, (Romae 1934), pp.XXXII-XXXV). En éste contexto Pablo VI afirmaba que la renovación del CIC "[...] non esse potest sola emendatio prioris, quatenus res in aptum ordinem rediguntur, iis additis, quae inducenda visa sunt, atque iis omissis, quae non amplius vigent, sed instrumentum vitae Ecclesiae quam maxime accommodatum post celebratum Concilium Vaticanum II evadat oportet" (*Alloc., Iucundus est Nobis*, *cit.*, p.148).

98 Pablo VI, *Alloc., Iucundus est Nobis*, *cit.* p.148.

99 Cfr. Juan Pablo II, *Const. Ap., Sacrae disciplinae leges, cit.*, p.XI. Innovación dentro de una tradición jurídica que en el mismo CIC'83 se evidencia clara y explícitamente en su c. 6 § 2°: "Canones huius Codicis, quatenus ius vetus referunt, aestimandi sunt ratione etiam canonicae traditionis habita".

100 Cfr. Ryan D., *Law in the Church. The Vision of Scripture*, *cit.*, p.24: "Canon law must always be understood in the wider context of the history of salvation"; Rweyemamu R., *Communio-Koinonia. De juris natura et structura in Ecclesia in doctrina Concilii Vaticani II*, *cit.*, p.75: "In hoc quod de mysterio, quo vita Ecclesia constituitur,

Será entonces a partir *del* Misterio de la Iglesia, como lo entiende el Concilio Vaticano II, y *en* el Misterio de la Iglesia que tendrá que ubicarse y estudiarse el Derecho canónico, pues el aspecto jurídico de la Iglesia no es algo que está "fuera" del *mysterium Ecclesiae*. Siendo el Derecho canónico parte del *Ius Ecclesiae*, y éste es un *Ius sacrum*, un *Ius Spiritus*, un *Ius caritatis* y un *Ius communionis*, entonces la consecuencia inmediata es que el lugar propio de la ciencia jurídica canónica debe ser un contexto teológico-jurídico, propio y singular de la Iglesia [101]. Lugar y contexto teológico que perdió a partir del iluminismo (a fines del s. XVII en adelante). Pues hasta ese momento el Derecho canónico y la Teología estaban profundamente ligados. Ligamen y unión dados por la unidad misma de la *sacra doctrina*. El estudio del Derecho canónico en la época escolástica –s. XII-XIII– se consideraba como "Teología práctica" y los *sacri canones* se unían a la *sacra pagina* de modo familiar.

Las afirmaciones hechas hasta el presente no significan que el Derecho canónico no tenga su propia identidad "jurídica", sino que las hemos evidenciado para mostrar que el mismo es un Derecho propio de la Iglesia, un "Derecho Eclesial". Es claro que el objeto del Derecho canónico no consiste en formular doctrinas, enunciados teológicos o determinar si algo ha sido revelado o no (propio de la Teología dogmática y de la Teología fundamental), sin embargo es necesario decir que el Derecho canónico supone una doctrina y principios concretos en los que se inspira. En este sentido determina jurídicamente "[...] si es *propio* de tal cosa *acercar* (o alejar) los espíritus, los corazones, la vida entera de aquello que ha sido revelado" [102].

2.2. Consideración en particular

2.2.1. El fuero interno y los bienes espirituales sobrenaturales

El CIC reconoce la existencia de dos fueros: interno y externo, en el contexto jurídico de la potestad de régimen [103]. El mismo Código aclara

declaratur, ibi continetur et jus quod a mysterio salutis non alienatur. Juris ratio in mysterio salutis ponitur".

101 Cfr. Stickler A., *Teologia e Diritto canonico nella storia*, *cit.*, pp.20-26; Gaudemet J., *Théologie et Droit canonique: Les leçons de l'histoire*, *cit.*, pp.9-12; Lejeune M., *Le droit canonique: règle de droit ou règle d'Église?*, en "Studia Canonica" 23 (1989), pp.27-38. "Tout ce qui précède vise d'abord à justifier la place du droit canonique dans l'Église, je crois qu'on ne peut le faire que si l'on a le courage de restituer le droit canonique là où il doit se trouver: parmi les sciences théologiques" (p.38).

102 Journet Ch., *Théologie de l'Église*, *cit.*, p.172: "[...] si telle chose est propre à rapprocher (ou à éloigner) les esprits, les coeurs, la vie entière de ce qui es révélé.

103 Cfr. c. 130: "Potestas regiminis de se exercetur pro foro externo, quandoque tamen pro solo foro interno, ita quidem ut effectus quos eius exercitium natum est habere pro foro externo, in hoc foro non recognoscantur, nisi quatenus id determinatis pro casibus iure statuatur". Cfr. cc. 74. 1082.

aún la no identificación entre fuero interno y fuero de la conciencia [104]; distinguiendo el ejercicio de la *potestas regiminis* por el modo de ejercitarla y no por la materia regulada [105]. De ahí que podemos hablar de la juricidad del fuero interno.

También reconoce el Código de Derecho canónico que "bienes espirituales sobrenaturales" pueden ser objeto de posibles relaciones jurídicas, como por ejemplo la Palabra de Dios y los sacramentos, pues los fieles tienen el derecho (*ius est*) [106] a recibirlos de sus Pastores. Ahora bien esto quiere decir que se establece una relación entre el deber de éstos y el derecho de aquellos, y por lo tanto esos bienes son considerados también como objeto de una prestación jurídica [107]. Incluso considera la consecuencia negativa de esta prestación como lo es la privación jurídica de esos bienes (*v. gr.* la excomunión) [108].

Otra característica del CIC es la influencia e importancia jurídica del "*animus* del fiel". Como se ve en el caso de la validez para un rescripto [109];

---

104 Cfr. "Communicationes" 9 (1977), pp.234-235: "Notetur quoque in schemate non contradistingui potestatem regiminis fori externi et potestatem fori interni seu conscientiae (uti fit in CIC [CIC'17], can. 196). Re quidem vera, potestas fori externi et potestas fori interni, secundum hodieranm doctrinam et de unanimi omnium consultorum sententia, est eadem potestas regiminis, cuius vero exercitii effectus possunt esse diversi. De se seu communiter exercitium huius potestatis effectus porducit pro foro interno (relate ad ipsam personam in causa) *et* pro foro externo (erga omnes alios). Potest autem fieri ut pro solo foro interno, i.e. relate ad personas in causa tantum, effectus producat, scilicet potest fieri ut effectus exercitii limitentur ad ipsas personas in causa et ut illi effectus non extendantur ad alias personas aut ab aliis personis non cognoscantur. Hoc in casu exercetur haec potestas pro solo foro interno. *Ceterum non potest haec potestas quae pro solo foro interno exercetur dici fori conscientiae*". El corchete y la última cursiva son nuestros.

105 Cfr. Urrutia F. J., *El criterio de distinción entre fuero interno y fuero externo*, *cit.*, pp.414-416. 420-421. "La diferencia, pues, entre el ejercicio de la potestad para el fuero interno y para el fuero externo no consiste en la materia regulada, o en el [la] naturaleza del mismo acto, sino *en el modo* como se ejercita la potestad" (p.421).

106 Sobre los derechos de los fieles, cfr. Castillo Lara R., *I doveri ed i diritti dei Christifideles*, en "Salesianum" 48 (1986), pp.307-329.

107 Cfr. c. 213: "Ius est christifidelibus ut ex spiritualibus Ecclesiae bonis, praesertim ex verbo Dei et sacramentis, adiumenta a sacris Pastoribus accipiant".

108 Cfr. Gerosa L., *La scomunica è una pena? Saggio per una fondazione teologica del diritto penale canonico*, (Fribourg 1984), pp.251-388. Cfr. Sanchis J., *Sulla natura e gli effetti della scomunica*, en "Ius Ecclesiae" 2 (1990), pp.634, nota 2, éste artículo el A. lo escribe en relación a la obra de Borras A., *L'excommunication dans le nouveau code de droit canonique. Essai de définition*, (Paris 1987). No obstante, a pesar de las diferencias entre los autores y del concepto de *plena comunión* (ya que la *communio* admite grados), entendemos la excomunión en el contexto del derecho penal y como pena medicinal.

109 Cfr. c. 63: "Validitati rescripti obstat subreptio seu reticentia veri, si in precibus expressa non fuerint quae secundum legem, stilum et praxim canonicam ad validitatem sunt exprimenda, nisi agatur de rescripto gratiae, quod *Motu proprio* datum sit". Cfr. Fogliasso E., *Circa la rattificazione dei confini tra la Teologia Morale e il Diritto Canonico*, *cit.*, p.405.

en el Derecho matrimonial tiene valor jurídico la *intentio contrahentium*, y no sólo el acto exterior de repetir una fórmula convencionalmente aceptada con anterioridad [110]. En este mismo sentido, la consideración de la realidad del "estado de las personas", al no pasar nunca a *res iudicata*, manifiesta una vez más las características de un Derecho propio eclesial [111]. Lo mismo hay que decir sobre la *aequitas canonica*, propia y característica del CIC [112].

2.2.2. El fin supremo del CIC'83

Ahora bien como el fin de la Iglesia es la *salus animarum* el Ordenamiento canónico no podrá tener otro fin [113] distinto, pues el CIC está al servicio de la Iglesia, ya que es un *instrumentum vitae Ecclesiae*. Entonces, en concreto este CIC'83 ordena teológico-jurídicamente las relaciones de justicia, derechos-deberes, entre los fieles para poder alcanzar el fin de la Iglesia. Lo cual no es otra cosa sino afirmar que el CIC'83 se nos presenta como instrumento pastoral [114] en la vida de la Iglesia [115] y por eso inclu-

---

110 Al respecto se vea por ejemplo el c. 1101 § 1°, del CIC'83, en donde «*praesumitur*» que la *intentio* (interioridad) se expresa fielmente en las palabras (exterioridad). En el mismo sentido la fuerza de la expresión: *intentio sese obbligandi* en el contexto matrimonial, por ejemplo en el capítulo de la fidelidad, mira al *actus positivus voluntatis* (cfr. § 2°). Cfr. coram Serrano, *Romana*, (7.V.1982), n. 3, en Apostolicum Rotae Romanae Tribunal, *Decisiones seu Sententiae*, Vol. 74 (Libreria Editrice Vaticana 1987), p.262: "Causae de exclusione in substantia rei matrimonialis, cum propriissimae sint et frequentes in foro ecclesiastico, saepe in Nostra Iurisprudentia habentur peculiari difficultate laborantes *eo quod iudicari debent de actu interno voluntatis seu intentionis*, qui qua talis externe omnes latet et in se nullam patentem imaginem prodiit". La cursiva es nuestra. Sobre el c. 1101 § 1°, se vea el comentario de Castaño J.F., *Il Sacramento del matrimonio*, (Roma 19922), pp.379-382.

111 Cfr. c. 1643: "Numquam transeunt in rem iudicatam causae de statu personarum, haud exceptis causis de coniugum separatione". Cfr. Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, *Instr., Provida Mater* (15.VIII.1936), en *AAS* 28 (1936), 217 § 1° pp.313-361; Pontificia Commissio ad Codicis Canones Authentice Interpretandos, *Resp.*, del 8 de abril de 1941, en *AAS* 33 (1941), p.173.

112 Cfr. Urrutia F.J., *Aequitas canonica*, en "Periodica" 73 (1984), pp.33-88, especialmente pp.69-78.

113 Al hablar del fin de la Iglesia y del CIC nos referimos al fin último o supremo, cuando así no lo fuere lo aclararemos oportunamente. En relación a la *salus animarum* como *suprema lex* se vea Bertolone V., *La salus animarum nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, (Romae 1987).

114 Cfr. Pablo VI, *Alloc., Iucundus est Nobis*, *cit.*, p.148: "[...] immo inter subsidia pastoralia, quibus Ecclesia utitur, ut homines ad salutem perducat, est ipsa vita iuridica". Juan Pablo II, *Alloc., Vi sono grato*, 17-II-1979, en AAS 71 (1979), p.425 en donde afirma que la misma función judicial en la Iglesia, es "in sé stessa, per natura sua, pastorale", pues antes había dicho que el oficio del juez eclesiástico es un "ministerium vere sacerdotale" (p.424); Idem, *Alloc., Magno cum gaudio*, 13-XII-1979, en ibid., p.1529; idem, *Alloc., Sono felice*, 24-I-1981, en *AAS* 73 (1981), p.233.

115 Creemos oportuno transcribir las aclaraciones a éste respecto de Fagiolo V.: "[...] non esiste per la Chiesa e nella Chiesa pastoralità alcuna se vien meno in tutto o

so a través de él se realiza la misión salvífica de la Iglesia. La *salus animarum*, su suprema lex [116], será en definitiva el fin último o remoto del CIC '83 [117], como consta por la misma tradición jurídica eclesiástica [118].

A su vez este Bien (Fin) común espiritual es Jesucristo, pues el Bien común espiritual de toda la Iglesia es el Sacramento de la Eucaristía. Es decir, la presencia real y substancial de Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Así entonces, será mirando a Jesucristo que, en cuanto Bien (Fin) común de la Iglesia, la Esposa Inmaculada del Cordero construye todo su ordenamiento jurídico [119].

2.2.3. El fin inmediato del CIC'83

Este fin supremo lo alcanza a través de un fin inmediato o próximo como lo es la *quietem Ecclesiae*, que no se reduce sólo a un orden público externo. Pues, si bien se desarrolla muchas veces en el orden público externo, no excluye *per se* en la Iglesia algunas actividades o prestaciones jurídicas por parte de los fieles que están ligadas al fuero interno [120]. La causa la encontramos en la singularidad del Ordenamiento canónico y del Misterio mismo de la Iglesia.

Es en este contexto que entendemos el CIC'83 y su *ratio iuris*, con ésta como doble finalidad una ordenada a otra, lo visible a lo invisible, el

---

in parte quel *triplex munus* che fa e rende la Chiesa pastorale. Il *munus docendi, sanctifcandi et regendi seu pascendi* costituiscono il pastore; e questi svolge azione pastorale ogni volta che compie un atto di magistero, di culto e di guida [...] non sono pastorali soltanto i *munera docendi e sanctificandi*, ma con essi, e non meno di essi, è ugualmente pastorale il *munus regendi*" (*Il Codice del postconcilio, Introduzione*, Roma 1984, pp.26-27). Cfr. Urrutia F.J., *Il nuovo Codice del postconcilio*, *cit.*, pp.448-452.

116 Es muy sintomático que la implícita y explícita mensión de la *salus animarum* como inspiradora y como *suprema lex* en el CIC'83 se considere, con particular atención, en el Lib. VI: *De sanctionibus in ecclesia* (c. 1335, c. 1352 § 1º) y en el Lib. VII: *De processibus* (c. 1736 § 2º, c. 1737 § 3º). "In causis translationis applicentur praescripta canonis 1747, servata aequitate canonica et prae oculis habita *salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet*" (c. 1752). La cursiva es nuestra.

117 Quisiéramos hacer dos especificaciones respecto a la expresión *salus animarum*, en el contexto del CIC'83: 1º No consideramos si se pueda decir o no jurídica, ya que no es el fin de nuestro estudio; 2º Al afirmar que la misma es el "fin supremo" la entendemos como: causa eficiente *ex qua*; causa final y causa ejemplar (cfr. Bartolone V., *La salus animarum nell'ordinamento giuridico della Chiesa*, *cit.*, pp.30-32).

118 Cfr. Fagiolo V., *Il Codice del postconcilio. Introduzione*, *cit.*, pp.25-26.

119 Cfr. *S.Th.*, III, q. 65, art. 3 ad 1um; Idem, *In IV Sent.*, ds. 49, q. 4, art. 3, ad 4um, (Edit. R. Busa), Vol. I, *cit.*, p.696; Idem, *In Ep.ad Rom.*, cap.X, lect. 1, (ed. Marietti), (Taurini 1953), n. 819, p.152 (Si bien se refiere a la Ley del Antiguo Testamento, en cuanto prefiguración, a mayor razón en la Ley Nueva).

120 Se piense en la administración del sacramento del Bautismo que requiere realizarlo, para la validez, una precisa "intención".

fin inmediato al supremo. Así lo vio genialmente Santo Tomás de Aquino al afirmar que el fin del Derecho canónico se dirige (*tendit*) *a la paz y tranquilidad de la Iglesia* (fin inmediato y próximo) *y a la salvación de las almas* (fin supremo y último) [121].

Conclusión

Acercándonos entonces al CIC, en general, e investigar en él cuáles son sus características propias y distintivas, hemos concluído que el mismo *es vero ius*, aunque diferente y distinto del Derecho civil, en cuanto civil, y que el Código de Derecho canónico pertenece singularmente a la Iglesia, lo que hace de él un Derecho eclesial.

Al determinar posteriormente la especificidad (*quomodo sit*) del CIC, como parte del *Ius Ecclesiae*, observamos que el mismo tiene su origen remoto en Jesucristo y es la expresión concreta de la actuación del poder dado a los Apóstoles, y de éstos a sus sucesores, por Jesucristo. Por lo que el Derecho canónico se encuentra en el contexto del Misterio de la Iglesia y en el ámbito de la Historia de la salvación.

De estas consideraciones, emergentes de un análisis objetivo de la realidad misma del Código de Derecho canónico, deducimos que las relaciones de justicia entre los miembros de la Iglesia se encuentran en el contexto del orden sobrenatural y no sólo del natural. Ahora bien como la ciencia jurídica canónica, en cuanto verdadera ciencia jurídica, tendrá que determinar el *iustum*, pues el hacerlo es propio de la ciencia jurídica *in se*. Pero el *iustum* que es objeto de la ciencia jurídica canónica no se agota en un *iustum* puramente natural, como lo sería en el caso del Derecho civil que, en cuanto civil, sólo puede determinar un *iustum* alcanzado y conocido por la sola razón natural. De allí la denominación que hemos dado al objeto formal *quod* propio del Derecho canónico: el *iustum-religiosum*. Por lo cual hemos considerado el CIC en su puesto integral, es decir en el contexto de la Teología del Derecho. Dentro de esa disciplina estudiamos luego el CIC'83 en particular determinando su fin y su *ratio iuris*, partiendo del Concilio Vaticano II, especialmente de la *LG*.

A partir de lo expuesto podemos constatar que el Derecho canónico se nos presenta como medio a través del cual los fieles se sirven para alcanzar el fin espiritual y eterno, la *salus animarum*. Significa, entonces, que el mismo posee un valor relativo, en cuanto se ordena –y ordena a los fieles– a la vida eterna, a la Jerusalén celestial "donde los conceptos,

---

121 Cfr. *Quodl.*, XII, q. 16, art. 2, (ed. Marietti), (Torino 19498), p.234: "[...] alius est finis quem intendit *civilis* legislator [...]. Finis autem *iuris canonici* tendit in quietem Ecclesiae, et salutem animarum".

los signos y los preceptos que, aquí en la tierra, rodean la gracia, darán lugar a la realidad sin velo" [122]. Es bajo esta perspectiva que se debe considerar el Derecho canónico. Ahora bien si el Derecho canónico posee como su suprema *lex* la *salus animarum* quiere decir que él debe estar orientado hacia este fin.

No obstante esta apreciación del fin, no significa que el Derecho canónico sea sacro *ex fine* sino *per se*. Pues nos parece que el argumento habría que plantearlo metodológicamente desde otro punto de vista: desde su ser. Pues según sea el ser así será su obrar. Es penetrando la inteligencia de su esencia que se explica luego su obrar (*operari sequitur esse*). De lo contrario nos quedaríamos en el acontecer del ser y no llegaríamos al ser del Derecho canónico.

Por otra parte, el Derecho canónico forma parte del *Ius Ecclesiae*. Y este pertenece a la esencia de la Iglesia por voluntad del mismo Jesucristo, como consta por la Revelación. Por esta razón es un *ius* sagrado y espiritual. Si esto es así, entonces el Derecho canónico es sagrado y espiritual *ex sese* y por ese motivo su ordenación a la *salus animarum* hunde sus raíces en su ser. De allí que hemos afirmamos al Derecho canónico en la unidad de la *sacra doctrina*.

A partir de ello se sigue una conclusión final importante: *el Derecho canónico tiene que estar al servicio del Espíritu Santo*, pues El es el que obra nuestra santificación. Es en este sentido que el Derecho canónico, lejos de ser un impedimento o un obstáculo para la acción misteriosa y real del Espíritu Santo en las almas, es un servidor del Espíritu Santo. Servidor en cuanto que *jurídicamente* ordena y dispone el camino para su obra. En otras palabras, como afirmaba Pío XII, la vida de la Iglesia y la vida del Derecho van juntas [123].

---

122 Lesage G., *La nature du droit canonique*, (Dissertatio ad Lauream in Facultate Theoligica Pontificiae Universitatis Gregorianae, Thesis n. 1290, Ottavae 1960), p.43: "où les concepts, les signes et les préceptes qui, ici-bas, entourent la grâce, feront place à la réalité sans voile".

123 Cfr. Pío XII, *Alloc., Wir heissen Sie*, (3.VII.1956), en *AAS* 48 (1956), pp.498-499. "Kirchenleben und Ki[r]chenrecht gehören zusammen (...)" (*Ibid.*, p.499). El paréntesis y el corchete son nuestros. Juan Pablo II, *Alloc., Ho desiderato grandemente*, *cit.*, p.461.

LA IGLESIA Y LA COMUNIDAD POLÍTICA

MONS. JOSÉ GUERRA CAMPOS

Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la Iglesia



En 1989 se conmemoró el XIV centenario del III Concilio de Toledo, convocado por el rey Recaredo para solemnizar su conversión al catolicismo y del cual resultó la adhesión de España a la fe de Cristo. El recuerdo de aquella efemérides, marcado por contingencias políticas, desencadenó en muchos casos un juicio sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado "antes" y "ahora" y unas desorientadoras opiniones sobre los deberes del Estado en relación con la defensa de la fe de sus súbditos. Estas opiniones, expresadas incluso por algunas destacadas personalidades eclesiásticas, con alusiones a una ruptura que habrían provocado el espíritu y la letra conciliares del Vaticano II, "liberaban" por una parte al Estado de toda obligación respecto a la Iglesia y a las cuestiones de fe, y por otra, "invitaban" a la misma Iglesia a dar por deseable y buena esta "liberación" y a pedir perdón por el "enfeudamiento" mutuo entre la Iglesia y el Estado; un supuesto enfeudamiento que habría persistido, salvo breves intervalos, desde aquel Concilio toledano hasta la etapa franquista.

El entonces obispo de Cuenca, España, monseñor José Guerra Campos, fallecido hace dos años en Barcelona, se expresó con suma claridad en un documento en el que, tomando como ocasión aquella conmemoración, trazaba con serenidad y coherencia los deberes del Estado en la salvaguarda de los principios inmutables y las responsabilidades de los cristianos, incluidos los pastores, en el ámbito de la política.

Introducción. ¿Tiene vigencia pastoral la enseñanza del Magisterio?

1. El Papa Juan Pablo II, dirigiéndose a los obispos de la provincia eclesiástica de Toledo y de la Archidiócesis de Madrid y al Ordinario Castrense en diciembre de 1986, afirmó: "Sé que estáis preparando, sobre todo en Toledo, la celebración de un acontecimiento eclesial de particular importancia, el XIV centenario del III Concilio de Toledo (año 589), que marcó el momento decisivo de la *unidad religiosa de España en la fe católica*. A distancia de siglos nadie puede dudar del *valor de este hecho y de los frutos* que se han seguido en la profesión y transmisión de la fe católica, en la actividad misionera, en el testimonio de los santos, de los fundadores de órdenes religiosas, de los teólogos que honran con su memoria el nombre de España. La fe católica ha desarrollado una idiosincrasia propia, ha dejado una huella imborrable en la cultura y ha impulsado los mejores esfuerzos de vuestra historia. En la *nueva fase* de la sociedad española es también necesario que los católicos mantengan una *unidad de orientación y de actuación* para iluminar la cultura con la fe y testimoniar el Evangelio en la vida". Y en el mismo discurso el Papa señaló las actitudes secularistas que operan en España en los últimos años, tendientes a que el mensaje evangélico no ejerza su función iluminadora en medio de la sociedad.

2. La valoración positiva de la "unidad católica", afirmada en tiempo "conciliar" por Juan Pablo II y también por Pablo VI y Juan XXIII, y todo lo que ella evoca en cuanto a relaciones Iglesia-Estado produce cierta incomodidad en sectores de la Iglesia española y en otras de historia semejante. Por lo pronto, hay corrientes que repudian una tradición histórica en que la "unidad católica" y la "confesionalidad" eran integrantes del orden político. Pero también se sienten incómodas personas que, reconociendo los valores de aquella tradición en la perspectiva de su tiempo, estiman necesarios otros modos de servirlos en el tiempo actual. Piensan que se ha producido, para bien, un corte en la historia, y temen que el aprecio del pasado induzca en la nueva etapa actitudes de continuismo, que reputan perniciosas, aunque sólo tengan la forma de nostalgia.

En este ámbito mental las ideas tradicionales causan perplejidad. No se ve cómo conciliar los valores de antes con los de ahora. ¿Es compatible la "unidad" con el "pluralismo" inherente a la condición humana? Toda posición singular reconocida a la Iglesia se interpreta ahora en clave de "privilegio" o de "poder" civil (equiparados, aunque no son lo mismo): ¿es eso compatible con la igualdad de los hombres con el Evangelio, tanto si la Iglesia se prostituye a ser *instrumentum Regni* como si pretende subyugar al Estado para que sea *instrumentum Regni*

Dei? Más aún: es frecuente suponer que si una ley es de *inspiración cristiana* deja de ser medio de promoción general y se convierte en "privilegio de unos pocos o incluso de una mayoría" (J. Villarejo). Es decir, si los cristianos consiguen que una ley defienda la vida de *todos*, resulta que esto es un "privilegio" de los defensores, porque atenta al "derecho" de los que quieren interrumpir vidas de no nacidos. Y siguiendo por este camino de contradicciones, se supone que si una ley es de inspiración "racional", en vez de "cristiana", alcanza el valor de generalidad. ¿Pero es posible una ley que sea igualmente aceptable para defensores y para agresores de los no nacidos? Por último, en esta mentalidad ¿qué sentido tiene hablar de "obligaciones religiosas" del Estado mismo? ¿No tiene que ser "secular", incluso para asegurar la convivencia pluralista?

Hay en muchos como una sensación de haberse desembarazado de un lastre. Y cierta ufanía al compararse con tiempos antiguos: ¿no es una conquista de la Iglesia actual haber dejado el "poder", tener "libertad" y estar "despolitizada"? Sólo que, al hablar de "poder", "libertad" y "despolitización" y al compararse con otros tiempos, hay no poca ingenuidad y falta de información.

Por ejemplo, muchos dan por obvio que el privar a la Iglesia de todo "privilegio" o "poder" es el fruto de la secularización o suspensión de la "confesionalidad". Podría recordar que el máximo despojo y debilitamiento de la Iglesia en el siglo XIX (desamortizaciones, exclaustraciones...) fue obra de Estados "confesionales". Y que la tendencia regalista a poner toda la disciplina institucional de la Iglesia como función del Estado y a "convertir la Iglesia en una institución nacional que dependa lo menos posible de la Santa Sede" (Leclercq) se dio por igual en situaciones políticas de absolutismo y de liberalismo. Por eso, dicho sea de paso, honra tan poco a la lucidez y a la justicia el que tantas voces de la Iglesia española hablen ahora de "nacionalcatolicismo" refiriéndose a un tiempo, el de 1939-1975, que fue sustancialmente lo contrario, pues la vida de la Iglesia en España se caracterizó entonces por la *romanidad*, en uno de los grados más altos de toda su historia. La romanidad equivale a independencia y universalidad. Y ninguna persona bien informada desconoce que también era expresión de romanidad (Pío XI, Pío XII) lo del "Estado Católico" con una legislación "conforme a las enseñanzas de la Sede Apostólica".

Especial autocomplacencia, frente a la antigua historia, en lo tocante a la "libertad", domina el tópico de que la "libertad" de la Iglesia resplandece precisamente en contraste con la "protección" e "injerencia" de los gobernantes católicos de otros tiempos, desde Constantino (promotor del primer concilio ecuménico) a Carlo Magno y Carlos V o, todavía en el siglo XIX, el Emperador de Austria. Esa "libertad" parece

evidente a los ojos de todo el mundo en el desarrollo del Concilio Vaticano II. Se recuerda poco o no se sabe que en un punto central del Concilio, por complacer a un poder político, se maniobró de tal forma en contra del reglamento que a un número altísimo de Padres se les impidió proponer su pensamiento, y a todos los demás se nos privó de la oportunidad de conocerlo y emitir juicio conciliar sobre él. No es la menor agresión a la libertad en la historia secular de los Concilios. El hecho de que muchos Padres, en coincidencia con un ambiente exterior propicio, la tolerasen con desinterés no disminuye su magnitud, sino al contrario.

La "politización" suele referirse a intervenciones en el campo político. Será ilegítima la que constituya usurpación de funciones o un desvío de la misión de la Iglesia. El influjo y las intervenciones para que la acción política sea conforme al orden moral y favorezca el ejercicio de la acción de la Iglesia (leyes y gobierno en favor de la familia, la sana educación, el sano ambiente público, la ayuda a la vida religiosa, etc.) podrán practicarse en formas más o menos acertadas, pero no están fuera del servicio a la misión propia de la Iglesia. En realidad, la "politización" radical se da en la supuesta "no intervención", si se cae en la tentación de reducir la acción de la Iglesia a "facilitar" la convivencia pluralista (tarea central de la política) debilitando para ello el ejercicio de su misión propia. Su misión la obliga a ser más que una oferta entre otras en el mercado; la obliga a proponer la llamada, la promesa y la exigencia de Dios. El peligro que acecha ahora es que cuando se habla de renunciar a la Iglesia-cristiandad para ser Iglesia-misión, sea la misión la que, paradójicamente, se oscurezca.

3. Estamos en que hay un cambio en las circunstancias históricas, que exige variaciones en la acción de la Iglesia para responder a las mismas. Es precisamente el momento de atender a la ley de todo lo vivo y verdadero: que las variaciones funcionen como exigencia y aplicación de algo permanente. No vale desentenderse, como quien suelta un lastre, de "pedazos" de la doctrina tradicional. Para muchos es tentador simplificar, como si todo se resolviese con decir que la Iglesia no necesita apoyarse en el *poder* civil ni debe hacerlo, y que le basta gozar de la *libertad* común en un Estado democrático. Pero la cuestión permanente es otra. Lo del "poder" y la "libertad" quedan subsumidos en algo más radical: la *predicación* de la Iglesia acerca de los deberes del poder civil y los ciudadanos. La cuestión no es sólo cómo ha de tratar el Poder a la Iglesia, respetando su libertad en la sociedad civil, sino cómo debe ejercer *el Poder su propia misión* en el orden moral y en relación con la vida religiosa.

Aquí está el eje, fijo en su misma movilidad, en torno al cual han de girar todas las variaciones pensables en la relación Iglesia-Comunidad

política. Todos los planteamientos de la historia –también aquellos que ahora muchos creen poder eludir– renacen brotando de ese núcleo ineludible. Una "idea" bastante corriente es que la Iglesia, superados los siglos de "implicación" con el poder civil, se encamina nuevamente hacia una presencia en el mundo de tipo preconstantiniano, como en los siglos I-III. Pero no cabe olvidar que entonces la predicación de la Iglesia era netamente diferenciadora, sin acomodaciones; y el despliegue de la comunidad cristiana se movía ya hacia lo que es exigencia destacada en la Iglesia de hoy: que los cristianos no se conformen con "vivir su vida como grupo alojado en una sociedad ya dada", sino que participen activamente como ciudadanos "constructores de la misma sociedad". Si es así, allí donde la Iglesia está implantada, la vuelta a una situación preconstantiniana, entendida como no implicación, es ilusoria. "Constantino" está ahí. Si molesta una determinada imagen de la historia, y queremos ilusionarnos con imágenes "más puras", habrá que confesar en todo caso que "Constantino" son los ciudadanos católicos que ejercen la "soberanía" en una sociedad democrática. Si "Estado católico" era el que se obligaba a inspirar su legislación y la práctica de gobierno en la doctrina católica (Pío XI), en cualquier forma de Estado los ciudadanos católicos, en cuanto de ellos depende la legislación y el gobierno, están obligados a configurarlos según su conciencia iluminada por la Iglesia (Pío XI y Concilio Vaticano II).

Hablemos, si place, de "ciudadanos" y no de "ciudadanos católicos" y recordemos el mínimo y lo más universal en esa iluminación de la Iglesia. En relación con cualquier comunidad política, quienquiera que sea el titular de la soberanía (¿todo el pueblo en asamblea?, ¿una representación elegida?, ¿un monarca elegido o aceptado?), la misión de la Iglesia es predicar en nombre de Dios que, no sólo los actos y comportamientos de los ciudadanos, sino además la misma *estructura constitucional* de la "ciudad" ha de estar subordinada eficazmente al *orden moral*. La Doctrina Católica sobre la comunidad política, tal como se enuncia en el Concilio Vaticano II (*Gaudium et spes* 74, *Dignitatis humanae* 7), reclama en conciencia para la acción del poder civil dos condiciones: primera, que se ejerza "*dentro de los límites del orden moral*"; segunda, y para limitar la "*arbitrariedad*", "*según el orden jurídico legítimamente establecido o por establecer*". En resumen: "*según normas jurídicas conformes con el orden moral*".

4. Parece este un punto muy claro. Pero está oscuro. En torno a ese punto se difunde la niebla de la indeterminación, se produce un vacío caótico, o socavón en la aparente solidez de la doctrina. ¿Está a la vista una estrella polar para la conciencia de los católicos? No preguntamos si hay una *Doctrina de la Iglesia*: ahí están los documentos, desde León XIII a Juan Pablo II, y, aunque escasas, no faltan, aun ahora, exposicio-

nes eruditas de su conjunto, como por ejemplo la reciente del profesor Isidoro Martín. Acaso la dificultad que encuentran los pastores para transmitir a los fieles ese cuerpo doctrinal está en que sus elementos (a saber, fundamento moral del orden político, libertad religiosa, deber religioso de la comunidad política, relación institucional entre Iglesia y Estado) parecen ahora *membra disiecta*, sin integración armónica. Como sea, lo que en estas páginas nos proponemos señalar es el hecho de que esa doctrina magisterial *no tiene vigencia*, no es *recibida* de modo efectivo y concorde en la *pastoral ordinaria*. Y este fallo, ahora que se trata de iluminar no sólo la acción del "príncipe", sino la *participación de todos los ciudadanos*, es demoledor. Difícil será conseguir así aquella "unidad de orientación y actuación" que Juan Pablo II requiere de los católicos en la nueva fase de la sociedad española. Entre los "agentes de pastoral" el magisterio de los documentos sobre moral política se olvida en gran parte, se tiene por "superado" (anulado por el "Concilio"); los criterios con que se actúa van a su aire o se degradan según los estereotipos de la propaganda política. Hará falta mucha reafirmación y quizá recomposición de la doctrina para que numerosos fieles y pastores reconozcan de verdad *in iure* lo que hay de vigente en el Magisterio. Sólo entonces se moverán a darle vigencia *in facto*. Algo parecido a lo que ocurrió durante decenios con la llamada "doctrina social" de la Iglesia.

He aquí una muestra reciente de la distancia entre la Doctrina Católica y la "opinión" corriente en la Iglesia: los recordatorios que en los últimos años se hace la Congregación para la Doctrina de la Fe, y personalmente el Cardenal Ratzinger, acerca del condicionamiento moral de la democracia caen en el vacío; y la instrucción convergente del Papa en Paraguay (mayo 1988), que indicaremos después, a pesar de la atención suscitada por el discurso pontificio ni siquiera ha sido señalada en las informaciones y comentarios católicos: o porque no ha sido captada o porque ha sido preterida. Habría que preguntarse cuál de las dos causas es peor síntoma.

Se dirá que la actual "descomposición" es el reflejo normal de una fase de "transición", y que ya surgirá en el futuro el nuevo edificio. Pero, aunque se acepte una cierta indeterminación respecto a modalidades contingentes, la Iglesia no puede esperar que brote nada vivo del mero caos. Sólo puede esperar la fructificación de lo que ya vive. Está encargada de mostrar en medio del caos la semilla del Logos. ¿Se cumple ahora ese encargo de modo suficiente?

Incoherencia de la pastoral ordinaria respecto a la moral del orden político

5. Dicho queda que, según la doctrina católica, la soberanía en la comunidad política, quienquiera que sea su titular, debe estar sometida *jurídicamente* al orden moral (a la soberanía de Dios). De modo que la instancia suprema, jurídicamente operativa, esté por encima de lo que es legítimamente variable. Es algo más que una exhortación para que los ciudadanos y gobernantes en sus decisiones y actos electivos estén atentos a la ley moral. Se requiere que sea moral el *sistema* mismo, es decir, que esté constituido de tal forma que no *sea legítimo dentro de él* atentar contra la citada ley.

Pues bien, lo que se predica –más bien, lo que late– en la pastoral ordinaria en relación con la democracia, la libertad religiosa y la relación Iglesia-Estado está en clave *liberal-permisivista*, no de doctrina católica. La democracia es supremacía de la voluntad o las opiniones de los ciudadanos. Legitimidad moral, en el orden político, de cualquier decisión tomada según las "reglas del juego", según mayorías. Para evitar la opresión de las mayorías sobre las minorías, se tiende a reglas de juego que importen la máxima *permisividad legal*; el *desideratum* sería poner como límite únicamente la exclusión de la agresión directa. Esta "permisividad legal" se considera buena moralmente en el orden político, aunque se repruebe la "permisividad moral" en los comportamientos personales. La libertad religiosa, enunciada por el Concilio Vaticano II, se entiende como "neutralidad oficial" de los gobernantes respecto a la Verdad, con trato igual para todas las formas de autonomía subjetiva en la materia (ateos y creyentes). En cuanto a la Iglesia en la sociedad civil, se repite constantemente que se contenta con que se respete a todos; y para *actuar* según sus propias normas dentro de la comunidad de los que libremente la aceptan. Las normas de la vida política serán las que determinen los *ciudadanos*; corresponderán a la doctrina de la Iglesia solamente en la medida en que los ciudadanos quieran inspirar sus conciencias en la predicación de aquélla. Esto es lo que los políticos, en general, entienden como pensamiento actual de la Iglesia, después de oír a sus "portavoces" y de hablar con ellos.

Pero la Iglesia –cuya predicación *en principio* parece dar por bueno el "pluralismo permisivista"– reacciona luego contra algunas de sus *aplicaciones* o consecuencias. Declara inviolables en el *orden legal* ciertos valores morales y reclama su cumplimiento, no sólo como fruto de la fidelidad moral de una mayoría de ciudadanos, sino como responsabilidad absoluta de los gobernantes. Rechazo de la legitimidad moral de ciertas leyes, aunque provengan de *mayorías* (lo que equivale al re-

chazo de la noción "liberal" de democracia). La enseñanza del Magisterio mundial, reiteradísima por el Papa y los Episcopados en el caso del aborto, mas también en la contracepción (*Humanae vitae* 23), las publicaciones (*Octogesima adveniens* 20), la educación de niños y adolescentes (Concilio Vaticano, *Grav. educ.* 1) excluye el criterio del pluralismo como justificante en el orden legal; declara que una ley contraria a la ley natural no tiene valor de ley y, aunque sólo sea ley permisiva, si deja sin protección al indefenso es totalmente reprobable y mina los cimientos de la sociedad. ¡Léanse los textos y se verá que se impone a los *poderes públicos* una *obligación moral* absoluta, independiente de las opiniones de las mayorías! (cf., v. g., Congregación para la Doctrina de la Fe, declaración del 18 de noviembre de 1974, números 19-21).

6. Pero ¿cómo puede un legislador o gobernante, en cuanto tal, acoger esa obligación si se ha legitimado antes el sistema que le obliga a no oponerse a la "mayoría"? He ahí la *incongruencia* de la predicación. La incongruencia está en que se afirma un criterio moral como absolutamente exigible en nombre de Dios en las leyes concretas que resulten de la *aplicación* de un sistema político; y ese criterio no se propone con suficiente claridad e insistencia al exponer los *principios* del mismo sistema. Se aprueba el árbol, se reprueban los frutos.

Los efectos lamentables de tal incongruencia no son de extrañar. Primeramente, desde "afuera": sorpresa escandalizada, reacción violenta de muchos, cuando los obispos aducen la Doctrina en casos como las leyes del divorcio, el aborto, la educación, la permisividad corruptora de jóvenes (¿no aceptaban nuestro pluralismo liberal?).

Otro efecto es el debilitamiento y la ambigüedad de la misma predicación destinada a orientar las conciencias de los ciudadanos. Se ha dicho que la Iglesia orienta a sus miembros y ofrece ideas dignas de consideración a los no católicos (¿dónde queda la acción "profética" de decir a *todos* en nombre de Dios lo que obliga moralmente a todos?). Durante largo tiempo la orientación a los ciudadanos en su función de electores se resumía en esto: "considerad los elementos negativos y los positivos y decidid en conciencia". Pero los ciudadanos en su mayoría no veían claro qué significaba "en conciencia" (¿referencia a una norma superior?, ¿o a la mera autonomía subjetiva?). Y aunque lo supiesen, se les indicó de mil modos que –como no hay nada sin defectos– podían en conciencia apoyar con su voto, por razón de los aspectos positivos, a fuerzas promotoras de cosas tan negativas como el aborto, la disolución familiar, la corrupción moral de la juventud, la descristianización cultural, etc. Se dejó de iluminar la cuestión esencial: ¿Hay o no algunos elementos negativos que por sí solos (por su radicalidad, por socavar los cimientos de la sociedad) deciden en contra y excluyen la cooperación? El hecho es que con votos de fieles, y también de pas-

tores, se instauran los mismos males que luego se lamentan. Y voces "autorizadas", en el acto mismo de condenar esos males, se apresuran a advertir que se trata de "puntos aislados", y reiteran su aval al marco teórico-jurídico del que brotan. Es notorio que cuando numerosísimos ciudadanos católicos se movilizaron en el ejercicio de sus derechos y en defensa de sus hijos, sufrieron frenazos repetidos por parte de sus pastores. Se les dijo: oponeos, pero que la oposición no sea política (¡y era un problema enteramente político!); haced manifestación de vuestro sentir, mas no una presión que perjudique a los autores del mal en sus expectaciones electorales, o que favorezca a otras fuerzas.

Sin duda, tales incoherencias de criterio se explican en parte por un móvil pragmático: el deseo de servir ante todo a la "convivencia pluralista", evitando que los católicos se identifiquen con determinadas agrupaciones políticas. Sin embargo, este objetivo no debería promoverse con recetas superficiales (como tampoco parece justo que se invoque para acallar la glorificación de los mártires españoles). No se puede renunciar a que los ciudadanos católicos, de un modo o de otro, hagan valer su fuerza democrática con "unidad de orientación y de actuación" (Juan Pablo II). Su dispersión en partidos no puede ser tal que destruya la unidad suprapartidista que exige la vocación cristiana. Si no, todo es confusión. ¿Vale una "convivencia" que debilita el servicio a la Verdad? ¿Es justo caer en complicidad con fuerzas que, a diestro y siniestro, no renuncian a descristianizar? ¿Se evita de verdad la "guerra"? ¿0 los cedimientos amplifican la agresión, según se vio en los episodios de reacción brutal cuando la jerarquía expuso tímidamente sus criterios en relación a la familia, la enseñanza, etc.? ¿No ocurrirá que, mientras la "guerra" sigue, lo que se hace es desmontar las propias defensas?

7. Lo que está en juego realmente es la *libertad de la predicación*, sometida a una fuerte autocensura. Hace unos años se repitió mucho: la Iglesia, cuanto más renuncie a privilegios o al poder jurídico en la sociedad civil, tanto más debe intensificar con toda libertad su predicación moral a esa sociedad. Ahora en varios sectores de la Iglesia y entre varios teólogos (con "misión canónica") es la predicación la que resulta preocupante para una sociedad pluralista. La norma política la hace la mayoría. ¿Y si contradice a una norma moral? Se dice que se siga predicando y que se permita lo que no se puede impedir ("permisión" que parece obvia e inevitable, ¡pero incluye el consejo de que no se insista en denunciar la ilegitimidad moral de la ley!). Se dice que la Iglesia debe cooperar a que con las distintas concepciones éticas se forme una Moral Política, no cristiana necesariamente. Pero también se dice que el modo con que la Iglesia jerárquica ejerce su predicación moral, por ejemplo sobre el matrimonio, es inconciliable con la Democracia. Porque, dicen, predica como si tuviese el monopolio de la verdad ética, de

la ley natural, y así da razón al anticlericalismo. “La Iglesia debe aceptar otras instancias éticas distintas de la suya”.

En estas indicaciones de teólogos lo único que está claro es la primacía (práctica y, al parecer, axiológica) del pluralismo. Lo referente a la misión de la Iglesia está muy turbio. ¿Significa acaso que, al mismo tiempo que enseña en nombre de Dios que el aborto provocado es malo, la Iglesia, para evitar el monopolio, debe decir que la posición de quienes propugnan la bondad o licitud del aborto es “éticamente valiosa”? ¿No se está insinuando la invitación a que la Iglesia renuncie a hablar *en nombre de Dios*? Sin embargo, el Concilio Vaticano II (en el documento sobre Libertad Religiosa, ¡tan emparentado con el pluralismo!) reafirmó que es misión de la Iglesia: exponer y enseñar auténticamente la *Verdad*, que es Cristo; y “declarar y confirmar *con su autoridad* los principios del *orden moral* que fluyen de la misma naturaleza humana” (D. H. 14).

Problema candente es cómo insertar la predicación de la Iglesia en una sociedad permisiva, con la que tiende a congraciarse. La sociedad permisiva pretende reducir la ordenación política a una simple coexistencia de libertades subjetivas, prescindiendo de su relación a la Verdad y al Bien moral. Favorece el agnosticismo moral, por reducción de lo ético al mínimo legal. Descuida la solicitud educativa. Desatiende valores que son previos y más importantes que los derechos exigibles. Incrementa la mediocridad y la desgana espiritual. Pero, sobre todo, y como lógica consecuencia, lo que reclama no es precisamente *libertad* para hacer lo que le venga en gana (ya la tiene); quiere más: la estima o *legitimación social* de su conducta. Quiere que se la aplauda, como aquellos de que habla San Pablo (*Rom* 1, 32). La experiencia reciente demuestra que, por mucho que la Iglesia respete el permisivismo civil, no la perdonarán mientras no relativice su predicación y reconozca valor ético a todas las actitudes. Para no ir a la deriva, la nave de la Iglesia tendrá que ir contra corriente o enderezar la corriente.

8. Resumen. Las incoherencias entre la predicación acerca del *sistema* del pluralismo permisivo y la predicación acerca de sus *aplicaciones* concretas denotan un déficit de reflexión, quizá un desinterés por la verdad y por la trascendencia práctica de la misma. Y siembran la duda sobre el alcance de las enseñanzas de la Iglesia, poniendo a muchos ante este dilema: ¿la *verdad* afirmada como norma inviolable en las aplicaciones (ley de aborto, etc.) es sólo un *residuo* de viejas concepciones, que debe ceder ante la “verdad” superior del pluralismo permisivista? ¿0, al contrario, el permisivismo, tan fácilmente admitido al hablar en general del sistema, es algo condicionado, con subordinación a la auténtica verdad superior recordada al enjuiciar las aplicaciones? La

coherencia impone elegir con nitidez. Si lo primero, habrá que disociar plenamente la "moral del orden político" de la "moral de los comportamientos personales", es decir: aunque se reprueben el aborto criminal o el contagio inmoral de los niños, sería injusto reprobar la ley que los facilita. Si lo segundo, entonces hay que delimitar la parte de validez que tenga el permisivismo; hay que reconocer que las declaraciones de aceptación genéricas, tan "simpáticas", son de un oportunismo antieclesial; hay que expresar abiertamente las condiciones de legitimidad moral de un sistema pluralista, y mover sin ambigüedad a los ciudadanos a que las implanten.

Urge recomponer la doctrina y su proyección pastoral

9. Fluye de lo expuesto que en el campo de la moral aplicada a la vida pública la Iglesia necesita, no sólo que se cumpla lo que enseña, sino volver a enseñar lo que se ha de cumplir. Y esto incluye: reafirmar su doctrina, rescatarla de las exposiciones falseadas, y quizá reajustarla, integrando los fragmentos con unidad orgánica; evitando en todo caso que su mensaje quede rebajado a ser una expresión más del lenguaje político y cultural del mundo. Sobre el campo de escombros de la confusión reinante ha de levantar de nuevo el edificio de su Moral política, como hizo en su día el Papa León XIII. Naturalmente, no hablamos de una simple construcción en el papel, sino de orientaciones referidas a una praxis viva. Doctrina y proyección pastoral inseparables. Y, claro está, no se presupone ningún idealismo ingenuo. Los ciudadanos católicos han de saber cómo soportar situaciones impuestas o establecidas; y, según advertía León XIII y en 1931 el Episcopado español, no ignoran que dentro de un régimen no laudable puede haber leyes y actuaciones justas, y viceversa. Pero no se trata de grupos impotentes, forzados a "padecer" lo bueno o lo malo que hagan con ellos. Son ciudadanos activos, obligados en conciencia a participar en un proceso incesante de mejora de la sociedad, de renovación y conservación. Ese proceso necesita un polo que le dé sentido y eficacia, y una doctrina aplicable a la realidad presente.

10. Para la integración doctrinal necesaria ofrece pistas el Magisterio reciente. Curiosamente, quizá esté ya apuntada en un documento que ha sido utilizado para la desintegración: la declaración sobre *Libertad Religiosa* del Concilio Vaticano II. Bien por insuficiente desarrollo, bien porque ha sido recortado en la predicación ordinaria, no se ha logrado que aparezca clara la coherencia de las "cosas nuevas con las antiguas", postulada en el documento; y tanto los adversarios como muchos partidarios, unos lamentándolo y los otros alegrándose, coin-

ciden en una misma interpretación, según la cual la Iglesia ha abandonado su "doctrina católica" y se ha convertido, sin más, a una doctrina que rechazaba. Lástima que la falta de espacio impida exponer aquí un análisis detenido del texto. Con todo, y sin entrar en el fondo de la cuestión, es imprescindible señalar algo que es desatendido en la opinión corriente.

El propósito del Concilio es dar doctrina *católica*. El texto contiene *dos directrices* que brotan de los postulados de la doctrina tradicional católica y desautorizan el simplismo de la interpretación vulgar. La primera, que la misión del Poder civil respecto a la *libertad* está ligada con la *Verdad* (*D. H.* 1, 3, 6): pues la sociedad civil tiene obligaciones religiosas; y la libertad religiosa exige del Poder civil, además del respeto de la autonomía, *la acción positiva de promover* condiciones propicias para la vida religiosa, de ayudar a los ciudadanos a que cumplan sus deberes con Dios, estimándole como un bien para la vida social. Nada de neutralidad: si la "no coacción" comprende a todos (cumplan o no su deber religioso), la "promoción y ayuda" se refieren a la vida religiosa. Y por eso, en el campo de la educación el Concilio proclama, en correlación con un derecho inviolable, un deber que obliga a todos los responsables de la educación, no solamente a los católicos: nada menos que el de estimular positivamente a niños y adolescentes en su vida religiosa y moral, en el conocimiento y el amor de Dios (*Grav. Ed.* l). Dimensión positiva de la función gobernante, silenciada en la pastoral ordinaria. La segunda directriz (*D. H.* 1, 4, 7) es que la libertad religiosa (no coacción en el orden civil) ha de ser regulada por el poder público mediante la justa *delimitación* y la imprescindible *coerción* contra los abusos. Los límites son los exigidos por la tutela de los derechos de los demás, la composición de los derechos de todos, la paz pública como convivencia en la justicia, la moralidad pública.

Todo esto de los límites y la coerción a su servicio en defensa de los derechos, a la luz de la función positiva y estimuladora del poder público, tiene, sin salir de la letra del documento conciliar, un alcance que ha sido casi enteramente desatendido. Si se toma en serio, ¿no reafirma, en conformidad con el núcleo de la doctrina tradicional, que también la vida religiosa y moral de los ciudadanos debe ser objeto de la protección, incluso coercitiva, del poder público? Esta no ha de mirar sólo a los ataques contra "otros derechos" con pretexto religioso; también a los ataques contra "derechos religiosos" con pretexto de libertad.

De hecho, todo gobernante, por permisivista que sea en principio, se siente obligado a marcar líneas de solicitud positiva y de coerción, y no sólo para que subsista la sociedad o para la autodefensa institucional, sino para promover lo que estima beneficioso y refrenar lo dañoso, aun contradiciendo costumbres y opiniones extendidas. Este hecho descu-

bre que, si esa solicitud de promoción y defensa no se aplica a los valores religiosos, no es por exigencia de un principio de libertad o supuesta neutralidad, sino por una despreocupación errónea. Si son objeto de solicitud los "derechos" de los ciudadanos y lo que da consistencia a la sociedad civil, ¿por qué no los valores religiosos que, según el Concilio, son un derecho-deber personal y social? ¿Por qué no la vida de los no nacidos? ¿Por qué no la preservación de los niños y los jóvenes contra propagandas corruptoras? ¿Por qué no la fe y el amor a Dios de los ciudadanos contra el insulto y la agresión? ¿Por qué no todo aquello sin lo cual el ciudadano se ve agredido o desamparado en su derecho a que la comunidad le ayude en su vida religiosa y moral, facilitando su fidelidad y no forzándole a respirar aire contaminado?

El derecho de los ciudadanos a obtener condiciones propicias para lo religioso (*Dignitatis humanae*) y muy particularmente el derecho de niños y jóvenes a ser estimulados (*Grav. Ed.*) son de tal entidad que, si se toman en serio, *condicionan estructuralmente* toda la vida social y pública, y, por lo tanto, el sistema de normas y de coerciones. ¿Se toman en serio? No. ¿Se predican seriamente a las autoridades y a los ciudadanos? No. ¿Hay una idea clara de lo que es, como "límite" de la libertad civil, la "moralidad pública" (*D. H.* 7)? No. Parece que es hora de invitar a los católicos, en cuanto "ciudadanos", a salir del cómodo y adormecedor refugio de una libertad meramente negativa y a interesarse por la dimensión positiva de la libertad religiosa. ¿Y no deberían algunos *estudiar de qué modos* se podría cumplir ahora el deber de promoción y tutela que al poder civil incumbe, y contarlos como ingredientes de la tarea política? Bien entendido que el cauce ha de ser (*D. H.* 7) "normas *jurídicas* conformes con el orden moral objetivo".

11. Pío XII, en su radiomensaje de Navidad de 1944, hablaba de una "sana democracia fundada sobre los inmutables principios de la ley natural y de las verdades reveladas"; si no, el régimen democrático es absolutismo. En estos últimos años el Cardenal Ratzinger insiste en la necesidad de que la democracia asuma, como su propio constitutivo, la subordinación al orden moral. La Santa Sede, en 1974, a propósito de las leyes permisivas del aborto, afrontaba abiertamente la gran cuestión: en un sistema pluralista, y siendo además verdad que la ley civil no tiene por qué sancionar todo lo inmoral, ¿cómo se puede exigir la no legalización *en contra de la opinión de la mayoría*? La respuesta fue que la protección de la vida de un niño prevalece sobre todas las opiniones.

El 17 de mayo de este año 1988 Juan Pablo II, en un discurso muy cuidado durante su encuentro con los "Constructores de la sociedad" (Asunción-Paraguay), recordó que la Doctrina social de la Iglesia propone un "ideal de sociedad solidaria y en función del hombre abierto a

la transcendencia"; la *verdad* es la piedra fundamental del edificio social. Refiriéndose a la "sociedad democrática, basada en el libre consenso de los ciudadanos", subrayó dos requisitos. *Primero: "participación real* de todos los ciudadanos" en las grandes decisiones, mediante formas que sean las "más conformes a la expresión de las aspiraciones profundas de todos". *Segundo*: referencia a los "*valores absolutos, que no dependen del orden jurídico o del consenso popular:* por ello, una *verdadera democracia no puede atentar* en manera alguna contra los valores que se manifiestan bajo forma de derechos fundamentales, especialmente el derecho a la vida *en todas las fases* de la existencia; los derechos de la *familia*, como comunidad básica o célula de la sociedad; la justicia en las relaciones *laborales*"; todos los derechos basados en la *vocación trascendente* del ser humano.

El requisito primero fue muy voceado en los medios informativos como desautorización de ciertos regímenes autoritarios. El requisito segundo no fue comentado. Si hay lógica, los informadores tendrían que entenderlo como desautorización moral de aquellas democracias (por ejemplo, la española) en que *se puede estar legalmente* contra los valores absolutos, pues quedan a merced de "consensos" cambiantes.

12. Todo nos lleva a una conclusión, que es la clave de arco del edificio doctrinal de la Iglesia. La subordinación del sistema político al orden moral, si ha de realizarse como es debido en forma jurídica y de modo que en democracia se evite la contradicción entre el deber moral y un "derecho" de mayorías, sólo se puede garantizar estableciéndola en la *Constitución*: mediante un *principio constitucional* y un *poder* que lo haga cumplir. Sólo así el sistema es moral.

13. Fijar esa invariante en la Constitución es factible de modo democrático. No hablamos de imponer un "dogma" abstracto a una realidad social, sino de hacer fructificar la realidad de una historia, de una adhesión a valores de inspiración cristiana, que revelan las "aspiraciones profundas" (Juan Pablo II) de la mayoría de un pueblo. Aspiraciones que es necesario cultivar, para mantener la sintonía entre el deber moral del poder público y el sentir hondo de los ciudadanos. Según la enseñanza de la Iglesia, la misión del poder y de las leyes no es sólo registrar lo que se hace sino estimular lo que debe hacerse. Si, por el contrario, los dirigentes se desinteresan y si a la desidia se une la complicidad ante la siembra de incitaciones disolventes, entonces no cabrá extrañarse de que se acelere el proceso de erosión moral, y de que crezcan a la par la contradicción y la impotencia de los responsables.

Porque en cada momento histórico la responsabilidad se concentra en unos pocos. No se diluye en un pueblo. De una manera o de otra,

siempre es decisivo el protagonismo de algún “Recaredo”. En la oportunidad reciente de España unos pocos, desde una posición de “poder ocupado” tuvieron en sus manos muchas posibilidades; colocaron al pueblo ante una situación como pudieron hacerlo ante otras. Habrá que lamentar que a España le hayan fallado los guías y que no haya contado, en el mundo civil o en el eclesiástico, con personas lúcidas dispuestas a esforzarse por intentar una construcción de verdad, salvaguardando el depósito recibido, en lugar de limitarse a poner un solar tras el derribo a disposición de cualquier proyectista. Unas personas que no se aviniesen a confundir las posibles ventajas de una cierta ambigüedad o indeterminación política en la Constitución con el cáncer de la indeterminación moral. ¿Acaso los custodios del depósito estaban tan aplastados por presiones incoercibles, o les era tan difícil sintonizar oportunamente con las “aspiraciones profundas” del pueblo, como para tener que empezar desde cero? Puestos a cambiar el agua de la bañera del niño, ¿era necesario tirar por la ventana también al niño? En todo caso, la historia sigue y lo que es necesario hacer está ahí como tarea pendiente para los ciudadanos católicos.

14. El epílogo es una pregunta: promover lo indicado sobre el compromiso moral del régimen político y sobre la misión positiva del poder civil respecto a la vida religiosa ¿no llevará de nuevo a la Confesionalidad?

Como disponemos de poquísimas líneas, mejor será no enredarnos ahora en palabras que actúan como fantasmas, e ir derechamente a los significados. Pongamos de pie la escala de valores en la predicación de la Iglesia sobre la comunidad política:

Primero. Lo indicado lleva a reconocer como constitutivo interno de la sociedad civil su subordinación a la ley moral y su dimensión religiosa. En una sociedad de católicos, en virtud de la unidad de conciencia del ciudadano, eso importa ya una referencia a la Doctrina de la Iglesia. Los ciudadanos están obligados en conciencia a trabajar para que la sociedad asuma su deber. Si lo que es su deber la sociedad lo inscribe como compromiso en su ley fundamental (según corresponde a un estado de derecho) ya tenemos el núcleo de lo que se llama “confesionalidad”.

Segundo. En relación con la Iglesia, la sociedad civil ha de respetar su libertad y ayudarla. Para ello tiene que haber unas relaciones adecuadas.

Tercero. Pero las formas de dichas relaciones son variables. No incluyen necesariamente una interdependencia jurídica o institucional.

Pueden incluir compromisos jurídicos bilaterales. No se identifican sólo con las llamadas relaciones diplomáticas.

Cuarto. La subordinación a los valores morales, aunque esté iluminada por la doctrina de la Iglesia, deja intacta la autonomía que corresponde propiamente a la acción política. Es la misma con "confesionalidad" o sin ella. Autonomía incluso moral, por cuanto la elección prudente de vías y medios contingentes, dentro de lo mucho opinable, es atribución del poder civil, el cual verá cómo aprovecha otras apreciaciones o consejos. Sin que se le puedan proponer autoritariamente, salvo el derecho de la jerarquía a emitir juicio sobre la transgresión del orden moral.

JUAN CARLOS GOYENECHE: EL IDEAL DE LA HISPANIDAD

Luis A. Barnada



Introducción

Adversas circunstancias de orden personal y familiar me han quitado en los últimos tiempos la paz y el sosiego necesarios para formular una meditada exposición sobre los logros de la empresa hispánica en los últimos años, sobre todo desde la muerte de Juan Carlos Goyeneche, su más lúcido, enérgico y perseverante propulsor en España e Hispanoamérica.

Por lo demás, de los fundamentos y exigencias de la hispanidad, sea como ideal o más bien como empresa, ya me he ocupado largamente en otras oportunidades, de modo que no cabe reiterarlo aquí, máxime ante la prudente previsión de la comisión organizadora de este congreso de no dar carácter apologético a la intervención de sus participantes y exponentes en el mismo. No me parece inútil, sin embargo, atenta la por cierto inquietante marcha actual de los asuntos mundiales, una breve síntesis sobre esa empresa o ese ideal, tal como fue en su momento formulado por nuestros maestros, que señalan la necesidad y la urgencia de su concreción.

Nada en esta exposición pretende ser original y propio. Es, sencillamente, la enseñanza recibida de nuestros mayores sobre nuestro pasado y nuestro futuro.

Digamos, ante todo, que, más que un ideal, la Hispanidad es una empresa, una obra a ejecutar.

Los varones hispánicos han recibido esa empresa como misión. Como enseña San Gregorio Magno, una misión es un oficio y no una naturaleza. Con lo cual se entiende que no es irrevocable, porque si no hay fidelidad el que confiere la misión revoca el mandato y entrega al pérfido mensajero a la ley de su perfidia.

Recordemos, ante todo, que tal empresa requiere inicialmente, fe. La Fe, virtud intelectual, requiere conocimiento de esa empresa, de su fin de sus elementos, de sus posibilidades en el mundo de hoy. Los que tienen perdida la fe deben apartarse de ella, porque serían un lastre, un elemento negativo, un factor de desánimo, y recluirse en el clásico almacén o café del Paseo Colón, "al que van los que tienen perdida la fe".

El Papa, "pupila de la cristiandad", nos viene marcando reiteradamente el papel de la Hispanidad y del mundo hispánico en el orden universal.

La empresa hispánica ha de congregar ecuménicamente a los pueblos de la Cristiandad "en majestad y grandeza", como dijo el Padre Sepich en "Misión de los pueblos hispánicos". La empresa hispánica es la ortodoxia católica frente a la comunidad herética o sinagoga de Satanás, unida por interés y dividida por el odio y la ambición mutua. Los hechos, no nuestra ideología, hacen coincidir la herejía con el mundo moderno y la ortodoxia con la Hispanidad. La lucha es, en el fondo, religiosa. El gobierno supremo y universal de la creación es atributo de Dios, que rige en grandeza y majestad. La Providencia es la previa visión para la regencia o gobierno; es función de la inteligencia que se proyecta más allá del presente y del lugar en que se pisa. La trascendencia o sobrepeso del momento y del aquí indican que el regimiento universal se hace por el espíritu, único que rebasa las fronteras del "hic et nunc". Y la linterna del espíritu es la inteligencia. La inteligencia es para la verdad y la verdad para la inteligencia; unidad de absoluta convergencia, donde la inteligencia y la verdad coinciden por identidad esencial, como en Dios. La regencia política del mundo humano, que es participación en el gobierno de la Providencia y participación en la Prudencia Divina, no puede tener otro sentido ni otro contenido. No hay una auténtica providencia política universal en la herejía porque la herejía no es la verdad. Esta visión del gobierno del mundo bajo un enfoque teocéntrico, aclara la conciencia de la Hispanidad acerca del momento en que vive y lucha para recrear la Cristiandad. Cuando nos sabemos depositarios de una misión que la conciencia nos dice y los hechos encarnan, no hacemos otra cosa que creer y ser fieles a nuestra actitud fundamental: ser católicos. Comprendemos mejor aún la enorme cisura separadora de los pueblos con fidelidad y los pueblos pérfidos

(esto es, desleales o infieles) a la fe jurada. Amamos más nuestra fidelidad y nos asquea la repugnante perfidia, con su violencia, su astucia –no prudencia– y su hipocresía.

La Hispanidad es un ecuménico "nosotros" de naciones o estirpes hispánicas por su fe ortodoxa, su fidelidad guardada, su fortaleza invicta, su purificación acendrada, su universalidad total, su amor generoso a la paz, la justicia y la equidad, su acento de grandeza y majestad, su fraternal convivencia, su misión providencial y prudencial, su conciencia del momento y acontecer histórico que la ponen como signo y cimiento de la Cristiandad recreada.

La Hispanidad tiene sus palabras propias. "Nosotros" quiere decir estirpes espirituales hispánicas; "Ortodoxia" es igual a la católica fe; "Misión" es igual a nuestro servicio al hombre; "Conciencia" es nuestra respuesta obediente a la Providencia, a cuya devota pleitesía estamos consagrados para recrear la Verdad, la Cristiandad en la Verdad, si es menester contra todo hereje que intente oponerse. Nuestro lenguaje es sencillo, simple, veraz y recio. ¿Quienes se oponen a ello (o a ella)? Nadie, como no sea la herejía y sus servidores. La herejía con hipócritas manifestaciones mata, persigue, ahoga en sangre en todas las latitudes a quienes intenten oponerse a su tiránica dominación. La paz es un bien político, un bien de la convivencia, no de la soledad. En el gobierno temporal de la comunidad humana, el reflejo de la paz divina es la paz política. Paz en la Verdad. Y la herejía no puede dar la paz, porque no tiene la Verdad. Esa es nuestra misión, la misión de la Hispanidad. La Hispanidad no es marxista, ni revolucionaria, ni reaccionaria. Vive de la tradición y ella misma es tradición. La perfección de la humanidad es obra de gracia y de esfuerzo, no simple cuestión de tiempo y evolución. Ni Lamennais ni Marx. No debemos dejarnos estar para no recaer en la barbarie, aunque sea la barbarie civilizada de la modernidad. Aquí también: "A Dios rogando y con el mazo dando".

Las estirpes espirituales hispánicas son las depositarias –en un mundo desorientado y desordenado, fruto natural de la herejía y de la apostasía– de los principios permanentes de la convivencia auténticamente civilizada que surgen y enuncian su tradición propia, la heredada de la España conquistadora y civilizadora.

Nuestra situación, en parte al menos, es la de pueblos engañados por la mentira herética y por el liberalismo revolucionario. Es una situación de debilidad frente a la inevitable caída de las fórmulas políticas y sociales de la reforma protestante en su programa de Anticristiandad. Asistimos a la terminación de una forma cultural concreta, así como al agotamiento de toda otra posibilidad conservadora del prestigio liberal. Cuando un cadáver se pudre y disuelve, su hedor dura mucho tiempo y lo hace de alguna manera presente; pero aquello es cadáver. La con-

vivencia fundada en los tres falsos principios de libertad, de la redención del hombre por el hombre y del naturalismo político que declaró la inutilidad de la Iglesia en su función magisterial, en su potestad santificadora y en su mismo derecho a existir y a regir la vida individual y colectiva en orden al bien común espiritual supremo del hombre –recordemos el "destruir al Infame" de Voltaire– ha llegado a su fin. Ya no puede crear una posibilidad nueva. O vuelve a la tradición o entra en la revolución. La crisis de la Reforma protestante nos revela y avisa que es este un momento fundacional para la Cristiandad. Esa es la misión de la Hispanidad, empresa de los pueblos católicos: dar al mundo su propio contenido espiritual, médula de las estirpes hispánicas. Las estirpes, como los individuos, reciben su vocación de Dios y la cumplen o le son infieles. Para el varón hispánico es inaceptable una historia sin Providencia y sin pueblos con destino propio.

Frente al hecho de que el mundo ha padecido vivir varios siglos fuera de la Verdad y bajo la égida de la herejía, la misión de los pueblos católicos, cuya única posibilidad es hoy únicamente la de la Hispanidad, es dar para bien común un orden universal de acuerdo a la fe y al orden sobrenatural.

Para los pueblos hispánicos es un caso de conciencia la reconquista de la Cristiandad. Es todo un mundo que hay que reconquistar para Dios y para el bien del hombre, para salvarlo de la vida de la barbarie y de la selva. Crear ese mundo implica trabajar en la unidad, base esencial de la política cristiana. Unidad en la fe, ante los peligros de la herejía antigua y nueva, de la cual nos advierten con elocuencia las recientes bombas del Islam; unidad cultural, en la creación de una auténtica vida de la inteligencia y de la voluntad; unidad jurídica, en un régimen de convivencia que participe del espíritu y de la idea imperial, y que inordine a las naciones hispánicas en el servicio de todas a la empresa común de conquistar el mundo para Dios.

In Memoriam

ALBERTO BOIXADÓS (1920-1999)



EL 15 de julio partió de este mundo Alberto Boixadós. Cuando al día siguiente nos disponíamos a acompañar sus restos, recordé el Evangelio de la Misa del día 15 que corresponde a un texto de San Mateo (11, 28-30) y que me dio que pensar: "Venid a mi todos los que estáis cansados y agobiados, y Yo os aliviaré". Mi "tocayo" –como nos decíamos en vida– testimoniaba bien el agobio y el cansancio, la "carga", que, gozosamente, padece el cristiano. Es propio del exilio –del *nuevo* exilio– este agobio de quienes se saben peregrinos en búsqueda del "alivio" definitivo de la patria celeste. Por eso el Señor nos exhorta: "venid a mí". Y nuestra vida consiste en *ir*, en estar *encaminados* hacia Quien nos llama. Toda la vida de Boixadós consistió en ese acudir al llamado. Dios lo sabe.

Creo que convivían en Boixadós un aspecto académico, otro artístico como hombre de letras y pensador y, por fin, la Militancia que frecuentemente adquiría cierta urgencia dramática.

Si nos detenemos en primer aspecto, el más formal, recordaré que era abogado y profesor de inglés por la Universidad de Córdoba y Master in Comparative Law por la New York University (1958). Profundamente vinculado con la cultura española, tuvo en la Península grandes amigos y allá dictó cursos y conferencias. Aquí, en Córdoba, fue Presidente del Instituto de Cultura Hispánica y profesor de literatura en la Universidad. Su paso por el Colegio de Monserrat, por la facultad de Filosofía y, sobre todo, por la Escuela Superior de Lenguas, dejó su sello y muchos discípulos a los que amaba con amor paterno porque quería esculpir a Cristo en sus corazones. No olvidaremos nunca su colaboración con la Sociedad Católica Argentina de Filosofía, transformada

luego en la Fundación Veritas (de la que era miembro fundador) y que, como se sabe, organiza los Congresos Católicos Argentinos de Filosofía en los que Boixadós participaba puntualmente. No hace mucho, la Universidad de Guadalajara, en México, le designó profesor honorario, y en la Exposición del Libro Católico en Buenos Aires le fue otorgada la 2ª faja de honor Leonardo Castellani.

En su obra escrita –una veintena de libros– pueden distinguirse los propiamente literarios, los ensayos de reflexión y los fuertemente religiosos. No siempre es fácil distinguir los ensayos de las obras literarias, como *Historia y literatura* (Córdoba, 1956), *Estados Unidos: imagen e interioridad* (1960), *Literatura y poder* (Theoría, Bs. As., 1967), *Cartas de viaje acerca de la realidad iberoamericana* (Areté, Bs. As., 1968), *España entre Europa e Hispanoamérica* (ib., 1972) y *Política en la cultura de masas* (ib., 1983). En esta vía literaria es menester recordar un relato poemático, *Primavera sagrada* (Córdoba, 1964) y la novela *Siembra de silencio* (Emecé, Bs. As., 1979). Toda esta obra conlleva el acendrado patriotismo de Boixadós, totalmente explícito en el ensayo *La Argentina como misterio* (Bs. As., 1985).

Recordemos ahora sus obras más próximas a la filosofía y la teología, algunas directamente relacionadas con la estética. El aspecto crítico se puede palpar en ese libro documentado, agudo y perspicaz que es *Arte y subversión* (Areté, Bs. As., 1977) del que inmediatamente aparecieron cuatro ediciones más, tres en 1977 (una en México y otra en Miami). Análogo tema sigue desarrollándose en *La revolución y el arte moderno* (Dictio, Bs. As., 1981). El aspecto constructivo puede apreciarse en *La renovación cristiana del arte* (Areté, Bs. As., 1987).

Me detengo, por fin, en sus dos últimos libros: *El Nuevo Orden mundial y el movimiento de la New Age* (Theoría, Bs. As., 1997) que tuve el gusto de prologar, en el que hace explícito con irrefutable documentación, esta suerte de herejía total que amenaza al mundo de hoy; el otro libro es *La IV revolución mundial: New Age* (Gladius, Bs. As., 1997) que no solamente amplía al primero sino que apunta hacia el perenne tema del fin de los tiempos. Dada la general apostasía que ha devastado el mundo de Occidente, Boixadós conjeturaba que no está lejos el fin de fines.

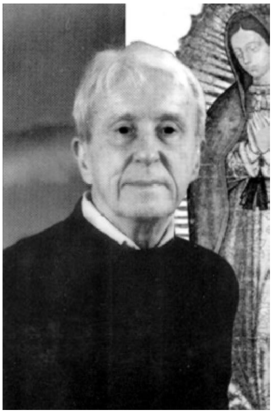
Ahora, a la luz de Dios y al amparo de su madre Santísima, ha de ver –infinitamente mejor que nosotros– la Santidad de la Iglesia, la excelsa misión del Vicario de Cristo y su magisterio... y también nuestra pobre condición de peregrinos. Pero nosotros, como él, debemos escuchar a Quien nos ha dicho con amor: “Venid a mí”.

ALBERTO CATURELLI

In Memoriam

MALACHI MARTIN (1920-1999)

Siempre dijo lo que otros callan



EL 27 de julio ppdo. murió en Nueva York el padre Malachi B. Martin, conocido por los libros que publicó –muchos de los cuales fueron comentados por *Gladius*–, a partir de su extrañamiento voluntario de la Compañía de Jesús en 1964.

Entre su fecunda producción se pueden citar *Hostage to the Devil* (*Rehén del Demonio*) –Reader's Digest Press (1976), 2ª edición Harper and Row (1987)–, en el que relata casos reales de posesión que atestiguó como ayudante de sacerdotes exorcistas; *The Final Conclave* –Stein and Day, traducido en España como *El Cónclave*, Bruguera (1978)–; *The Decline and Fall of the Roman Church* –Secker and Warburg (1981), sin traducción; *Vatican* –(1986, *Vaticano*, con varias traducciones–; *The Jesuits* –Simon and Schuster (1987), versión española Laser Press, México (1989)–; *The Keys of this Blood* –Simon an Schuster (1990); *Windswept House* –Doubleday (1996), el más reciente de todos, traducido como *El último Papa*, Planeta (1998)–.

Otros libros menos conocidos fueron: *The Scribal Character of the Dead Sea Sacrolls* (con el pseudónimo de Michael Serafian); *The Encounter*; *Three Popes and the Cardinal*; *Jesus now*; *The New Castle*; *Kings of Kings*; *There is Still Love*; *Rich Church, Poor Church*. A lo que habría que agregar un sinnúmero de opúsculos sobre los judíos, la Virgen de Fátima y otros.

Malachi Martin, irlandés, entró muy joven en la Compañía de Jesús. Tuvo tres hermanos sacerdotes y dos hermanas religiosas. Pronto fue a Roma, donde llegó a ser Profesor del Pontificio Instituto Bíblico y muy cercano colaborador del Papa Juan XXIII y del Cardenal Bea, lo que le permitió conocer los entresijos del Concilio y lo determinó de alguna manera a dejar la Compañía y dedicarse por entero a escribir.

Mi primer contacto con su obra la tuve leyendo *Vatican*, que a pesar de haberse convertido en un *best-seller* tuvo una primera edición accidentada (los ejemplares desaparecieron sospechosamente rápido), tanto que la segunda edición, en formato de bolsillo, fue lanzada simultáneamente en el Este y en el Oeste de los EE.UU. (cfr. *Gladius* nº 18, pp. 191-200).

Poco tiempo después tuve oportunidad de leer un artículo suyo en *Christian Order*, la revista británica que dirigía el Padre Paul Crane S.J.

De todas maneras, me intrigó la personalidad de Malachi Martin, razón por la cual en 1990 le pregunté a un prominente jesuita –ex Provincial- qué sabía de él. Seco y cortante, mientras subía a un auto, bajó la ventanilla para decirme: "Se casó y lo echamos de la Compañía".

Sorprendido de que un tal personaje escribiera en *Christian Order*, me dirigí a mi amigo, el Padre Paul Crane, a la sazón su director, quien me contestó de inmediato diciéndome que seguramente había un malentendido y que le había enviado copia de mi carta al Padre Malachi para que me aclarara la cuestión.

Rápidamente, recibí una patética carta de la cual me pareció un privilegio el haber sido destinatario de ella (ver aparte).

En posesión de tal testimonio sentí un deber sacar al ex Provincial de su error –tanto más cuando era urgente detener la difamación–, cosa que hice *ipso facto* sin revelar el texto entero de la carta del Padre Malachi, aunque sí su afirmación más rotunda de que jamás se había casado ni pensaba hacerlo. El jesuita de marras me contestó pronto en estos términos: "Estimado Patricio: Recibí y agradezco el informe sobre Martin Malachi (sic) y me alegro mucho lo que en él leí. La difamación no suele ser mi hobby predilecto. Tampoco lo debe ser de ningún cristiano en serio. Tampoco la agresión innecesaria. Suyo in Domino".

Y de ese modo creyó dar por terminado tan desagradable incidente. La referencia a la agresión debe ser relativa a que, conjuntamente, le escribí al Padre Provincial advirtiéndole del caso, pues era lógico pensar que la maligna especie sobre su casamiento era una creencia difundida en la Compañía local.

Así pues dije: "Como me consta que Malachi Martin es un alma de Dios, me siento obligado a rectificar a quienes lo difaman. Se podrá

disentir con su pensamiento, pero por eso no hay derecho a injuriarlo como persona ¿No le parece?".

Que la malicia se disemina rápido lo pude comprobar poco tiempo después leyendo un artículo del Cardenal Quarracino en *La Prensa*, en el que, sin nombrarme, manifestaba su azoramiento porque yo citara al Padre Malachi en mis colaboraciones al diario.

Aunque la alusión no me importara demasiado, sí me preocupaba que el propio Arzobispo de Buenos Aires estuviese de tal modo desinformado. Si bien no me fue fácil comunicarme, finalmente el Cardenal Quarracino –a quién no conocía personalmente– se dignó atenderme por teléfono. La conversación al principio fue tensa, pues comenzó por reiterar lo escrito en el diario y recomendarme que no citara al Padre Malachi Martin. Con la serenidad que otorga poseer la verdad frente a quien estaba equivocado, procedí a darle al Arzobispo toda mi información. En ese entonces yo ya había conocido personalmente a Malachi y había reafirmado el mejor juicio sobre su persona.

La prueba de que el Cardenal Quarracino era un hombre magnánimo radicó en el hecho de que la breve advertencia telefónica en que iba a consistir, en principio, nuestra comunicación, se convirtió en una larga charla de más de veinte minutos durante la cual demostró interesarse en la vida y obra del sacerdote injustamente perseguido. Y tan cordial fue nuestra despedida, que se convirtió en el comienzo de una amistad que duró hasta su muerte.

Entre otras cosas, en uno de nuestros encuentros me dio un ejemplar del libro de Antonio Spinosa, *Pío XII, l'ultimo Papa*, sugiriéndome un comentario en *Gladius*, cosa que hice pero que, lamentablemente, no pudo leer, pues apareció en el nº 40, poco después de su muerte.

He querido hacer este relato personal para acompañar –como una explicación– a la carta que se publica aparte. He meditado el párrafo en el que Malachi me dice "esta carta no es para ser publicada y realmente es una comunicación personal", pero ante su muerte creo que es más importante restablecer la verdad, *oportune et importune*, que respetar su humano pudor y humildad, sobre el cual no hace falta abundar.

Malachi Martin merecerá estudios sobre su obra y su personalidad que esta nota necrológica, escrita a tambor batiente, antes de que pase mucho tiempo de su fallecimiento, no puede detallar. Baste señalar que fue un alma que sufrió por y con la Iglesia, y todos sus libros son un testimonio de ello. Pero, además, su propia existencia es un ejemplo de fidelidad, tanto cuando sirvió a la Iglesia en funciones oficiales de jerarquía, como cuando desde el llano continuó viviendo como un sacerdote cabal. Jamás dejó de rezar su misa –latina– diaria y siempre estuvo a

las órdenes de las almas que, extraviadas por la crisis eclesial, acudían a él en busca de orientación.

A pesar de su avanzada edad –había nacido en 1920– continuaba muy activo. Hace menos de dos años lo vi por última vez en Nueva York, y aunque había pasado por un episodio cardíaco, parecía recuperado. En julio del año pasado padeció otro, esta vez cerebral, pero también se repuso rápidamente (cfr. entrevista en *Gladius* nº 42).

La gran incógnita ahora es si su último libro, que estaba listo hace dos años –y cuyo título quiso guardar *in pectore*– será publicado o no, pues tenía muchas dudas acerca del momento oportuno para hacerlo. La decisión la tomará, seguramente, su albacea.

Entre tanto, elevemos una plegaria al Cielo por este hombre que durante 35 años soportó un tratamiento injusto (en algo recuerda a la experiencia del Padre Castellani) y lo asumió con entereza. Todo por querer dar un testimonio de lo que tantos callan respecto de las dificultades por las que atraviesa la Iglesia en estos tiempos procelosos.

PATRICIO H. RANDLE

pP

116E 63rd St. Apt. 48
New York, N.Y. 10020
26 de Abril de 1990

Estimado Sr. Randle

He recibido su carta del 18 de abril junto con la copia de otra suya al Padre Paul Crane S. J. En atención a las circunstancias que relata su pregunta es legítima, pese a que, hasta ahora, me he rehusado a detallar mi caso a cualquiera pues ello me daba el gusto exacto de lo que el Padre Ignacio llama el Tercer grado de la humildad *en sus ejercicios (difamación, nuevamente porque él sufrió difamación... por ser más como Él). Pero le digo una cosa, no por orgullo, porque no tengo ninguno, sino para explicarle que al escribirle a Ud. rompo una regla hasta ahora observada. Y, como le digo, creo que legítimamente.*

Ahora bien, seamos claros.

En 1964 solicité al Papa Paulo ser liberado de dos votos: obediencia y pobreza. Y él me dispensó de ellos.

No le pedí que me dispensara del celibato por la sencilla razón de que soy un sacerdote y me propongo vivir según mi voto de celibato, inherente en mi ordenación en el diaconado. Todos los sa-

cerdotes en el rito Latino por el diaconado hacen implícitamente este voto.

Yo nunca me he casado ni me he comprometido a casarme.

Ni jamás me voy a casar o comprometer a hacerlo. No cohabito con nadie. Vivo como un sacerdote célibe del Rito Romano.

Cuando el Papa me preguntó si quería incardinarme en una diócesis o entrar en una orden o congregación religiosa dije que no. Su Santidad señaló que esto implicaría que cesaría canónicamente como clérigo, miembro del clerus. *Le respondí que sí, que era la mejor posición que podría ocupar dada la tormenta que se cernía sobre la Iglesia. Y así automáticamente me convertiría en laico (si renunciara a mis ocupaciones y mis deberes sacerdotales) o secularizado en el sentido original, esto es, viviendo fuera de una orden clerical y en el "seculum". Y esta última fue mi opción. Solamente así, como me lo figuré, estaría libre para hablar, escribir y enseñar.*

Pero, claro, esto tiene sus limitaciones. No puedo actuar in foro externo *como sacerdote, a menos que un obispo me invite o me autorice. Pocos lo hacen, porque a la mayoría de los obispos no les gusta mi pluma ni mi lengua. Tengo facultades universales, pero evito cuidadosamente invadir la jurisdicción local, excepto* in casu necessitatis. *Digo mi misa diaria –la antigua misa Romana– privadamente, en casa, a menos que medie una invitación autorizada en una iglesia pública. Y del mismo modo procedo respecto de otros deberes formales del sacerdocio. Éstas son mis limitaciones.*

De esto sólo he hablado in extenso con tres personas –una de ellas el Padre Crane–; él es venerandus.

En su caso sentí que debía hacerlo, bien que no pueda explicar exactamente por qué.

Esta carta no es para ser publicada y realmente es una comunicación personal. Dudo que escribirle a ese sacerdote sirva para algo. En rigor ya no necesito ayuda. Dios está allí. Si él o cualquier otro jesuita quieren saber la verdad la pueden averiguar. Lo que sí puede ser dicho en público es que es falso y pérfido afirmar o sugerir que estoy o he estado casado. Por supuesto esto lo he negado. Pero sigue. Es parte de la lucha. El buen combate por Jesús.

Por las mismas razones que he expresado, el clero local aquí no quiere sacerdotes de mi status *llevando ropa clerical o que se anteponga el prefijo "Padre" a mi nombre. De allí que eligiera "Dr." Por alguno de mis doctorados. Pero todo esto es un detalle menor. La esencia del combate reside fuera, en cuestiones grotescamente agrandadas y letales.*

Bendiciones de N.S. y Nª. Sª.

† *Malachi B. Martin*

EL TESTIGO DEL TIEMPO
Bitácora

Semper infidelis

Libéral del 2 de julio de 1998 (pp.56-57) publica un artículo desagradable sobre los homosexuales que –según se nos dice– el mundo de los negocios habría descubierto para los negocios. La condena de este vicio contra natura es considerada por este diario *Libéral* como un "prejuicio antisodomita bimilenario" y como una beatería moralista. Pero no es tanto *Libéral* lo que nos interesa (su denominación es todo un programa) como el hecho de que un sacerdote, don Vicenzo Paglia (de la comunidad de San Egidio, comunidad ecuménica) no tiene ninguna dificultad en mantener regularmente la sección: "Correo con los lectores".

Courier de Rome, año XXXIII,
nº 211, abril 1999

# # #

Cristianos perseguidos

En la India, una nueva iglesia ha sido atacada en el estado de Gujarat, poco después que el Primer Ministro, Atal Behari Vajpayée, hubo visitado la región y prometido el fin de la violencia contra la minoría cristiana. Sólo durante el período de Navidad de 1998, seis iglesias y escuelas cristianas fueron destruidas. Durante el año pasado fueron destruidas o dañadas 34 iglesias solamente en Gujurat, estado en el cual el partido nacionalista hindú está en el poder.

En Sudán, al sur del país, la persecución de cristianos por el régimen fundamentalista musulmán del norte (Kartum) es rabiosa. En diciembre último, un tribunal juzgó dos sacerdotes para condenarlos a la crucifixión según la pena prevista por la "Charia".

La intervención del cardenal Wette, de Munich, ante el Presidente El-Bashir de la República de Sudán logró que el proceso fuera postergado. ¿Hasta cuándo?

Source "RU", *Monde et Vie*,
28 enero 1999

# # #

Lo que el viento se llevó

Ciudad del Vaticano. Un tribunal de la Santa Sede ordenó a un sacerdote italiano que su libro

sea retirado de las librerías. En el mismo, con el título de *Vía col vento in Vaticano* (*Lo que el viento se llevó en el Vaticano*) se hace una descripción cruda del mundo interno del Vaticano.

En las noticias, el libro se describe como una colección de retratos de ambición de poder y de burócratas "trepadores".

Buenos Aires Herald,
27 de junio de 1999

# # #

En tono de broma

El Presidente Clinton se muere y va al Cielo –o para ser más preciso se aproxima a sus puertas–. Después de golpear varias veces, se asoma San Pedro:

–¿Quién anda ahí? –inquiere.

–Soy yo, Bill Clinton.

–¿Y qué es lo que quiere? –pregunta San Pedro.

–¡Déjeme entrar!

–¿Así nomás? –le contesta Pedro–. ¿Qué cosas malas has hecho en la Tierra?

Clinton piensa un poco y dice:

–Bueno, he fumado marihuana, pero Ud. no debería acusarme de ello porque no tragué el humo. Confieso que tuve asuntos extramaritales, pero no mantuve relaciones inmorales en el sentido habitual. También mentí, pero no fue perjurio. Además, todo depende de lo que se quiera significar.

Después de varios momentos de deliberación San Pedro contesta:

–De acuerdo. Hagamos un trato. Te mandaremos a un lugar muy caliente, pero no lo llamaremos Infierno. Estarás allí por un período indefinido de tiempo, pero no lo llamaremos eternidad. Y no "abandones toda esperanza" al entrar, sólo aguanta tu respiración para no congelarte.

The Remnant, 4 de marzo de 1999

# # #

Silencio frente al comunismo

Uno de los más conocidos y populares sacerdotes en Francia, el Padre Daniel Auge, fundador del Movimientos "Jeunesse-Lumière" ha desafiado al episcopado francés a excusarse por el silencio de la Iglesia en Francia durante 50 años por las atrocidades que afligieron a católicos de Europa, Rusia y Asia.

En un apasionado documento de ocho páginas, el Padre Auge pregunta por qué los obispos continúan dando explicaciones por su supuesto silencio durante los años del nazismo pero rehúsan reconocer que han guardado si-

lencio mientras los comunistas mataban a decenas de miles de sacerdotes, cientos de obispos y por los menos 100 millones de cristianos.

(...)

La apelación del Padre Auge se origina en el segundo pedido de perdón de los obispos franceses por haber mantenido silencio durante el Holocausto después de la Declaración Episcopal de Drancy.

Pero ésta no es la primera apelación. El Papa mismo en su primera visita a Francia, en 1980, recordó diplomáticamente a los obispos franceses: "Ud. no tiene derecho a olvidar el martirio contemporáneo", refiriéndose a lo que ocurría detrás de la Cortina de Hierro, y lo volvió a mencionar en su visita a Lourdes en 1983.

"Durante 50 años –continúa diciendo el Padre Auge– hicimos las paces con el trauma de Yalta, hasta que al final nos habituamos a ello... Hacia la Iglesia del Silencio respondimos con indiferencia.

(...)

Cuando el difunto Joszef Cardenal Mindszenty llegó a París y fue reconocido por su heroico testimonio por el Parlamento francés, después de décadas de prisión, el arzobispo de París le negó el permiso de celebrar misa en Notre Dame.

(...)

Más tarde, una delegación de obispos franceses fue a Vietnam para colocar una corona de flores a la tumba de Ho-Chi-Minh.

Y cuando Monseñor Paul Seitz fue rescatado de una prisión comunista y volvió para hablar de las atrocidades sufridas, fue rotulado de "derechista" en política, "fundamentalista" en religión y "retrógrado" en espíritu.

(...)

Auge da varias razones por las cuales el Episcopado debe una apología: "1) el comunismo es más asesino que el nazismo, 2) ha durado mucho más tiempo, 3) hizo de los cristianos su principal blanco, 4) el silencio se mezcla con complicidad y 5) el comunismo aún tiene poder".

(...)

Finalmente dice: "¿Cómo podría sorprendernos la lenta resurrección de las Iglesias en los ex-países comunistas si ignoráramos todo respecto de la persecución? Debemos transmitir la verdad a la futura generación. Tiene derecho a saber la verdad. Anamnesis, evocación espontánea de los recuerdos, debería remplazar a la Amnesia".

"¿No estamos continuando la conspiración del silencio en China y en Laos, especialmente en países donde los fundamentalistas islámicos están en el poder...

antes de cruzar el «umbral de la esperanza?»".

"Mientras tanto deberemos confesar nuestra cobardía y la temeridad del enemigo. Nuestra debilidad y su coraje. Tenemos que ser humildes y orgullosos al mismo tiempo".

"Popular French Priest to Bishops: Apologize For Silence on Comunism", *The Wanderer*, 6 May 1999

# # #

¿Masones o no?

Un Comité de la Casa de los Comunes del Parlamento británico exigió la publicación de los nombres de miles de magistrados –fiscales y jueces– que han faltado a declarar si son o no masones.

Miembros del comité de asuntos del Interior criticaron la omisión de registrarse como masones dentro del sistema de justicia penal y manifestaron su indignación porque casi la mitad de los 2097 miembros del Ministerio Público dejaron de contestar si eran masones o no.

Buenos Aires Herald, 6 de junio de 1999

# # #

Expectativa para el año 2000

Persistentemente, aunque de cuando en cuando, si Ud. frecuenta los círculos eclesiásticos de Roma hoy, escuchará el rumor de que el Papa Juan Pablo II podría definir dogmáticamente un artículo de fe por el cual María Madre de Dios es mediadora de todas las gracias.

Aunque el Dr. Joaquín Navarro-Valls –vocero de la Santa Sede– ha dicho repetidamente estos últimos dos o tres años que el rumor carece de fundamento, quienes abogan por dicha definición continúan expresando cierto optimismo por el eventual triunfo de su causa.

(...)

Algunos opinan que sería extraordinario, si no imposible, que el Papa actuase de ese modo, pues realmente estaría oponiéndose a la tradición heredada y mantenida por los obispos ortodoxos. Sería una herejía afirmar que la Iglesia pueda dar un nuevo sentido a la doctrina que enseña.

En vista de esta irreformabilidad del dogma, sería verdad decir que la Iglesia jamás puede creer que María es Mediadora de gracias más de lo que ya es ahora; o menos.

The Wanderer, 11 de marzo de 1999

# # #

Jesús (según) *The Economist*: la revista "seria"

George Bernard Shaw admiraba a Jesús como "economista político", presumiblemente por referencia a su exitosa alimentación de más de 5000 personas con notables pocas provisiones.

(...)

... hay menciones en Marcos y en Mateo que tenía cuatro hermanos y al menos dos hermanas. La descripción de Jesús que hace Juan en las bodas de Caná podría indicar que Jesús mismo estaba casado.

The Economist,
3 de abril de 1999

# # #

Atención pastoral renovada

La Constitución sobre Liturgia no dice una palabra sobre la misa celebrada cara al altar o cara al pueblo. Y en cuanto al lenguaje dice que el latín debe ser preservado...

Algunos liturgistas modernos, sin embargo, desafortunadamente, han mostrado una tendencia a desarrollar las ideas del Concilio sólo en un sentido. Pero, actuando así, se termina por revertir las intenciones del Concilio.

El rol del sacerdote se ve reducido a una pura funcionalidad... Hay también una peligrosa tendencia a minimizar el carácter de sacrificio de la Misa y hacer desaparecer el misterio y lo sagrado bajo el autoproclamado imperativo de hacer la liturgia más fácilmente inteligible.

Monseñor Ratzinger, 24 de octubre de 1998, al celebrar diez años de Ecclesia Dei y de la Fraternidad de San Pedro, "Misa Latina", abril de 1999, Nº 2

# # #

El testimonio de Miriam Zolli

Recuerdo nítidamente lo que mi padre decía del Papa Pío XII: "¡Ya verás que lo van a culpar por el silencio del mundo de cara a los crímenes nazis!".

La controversia actual sobre el documento vaticano respecto del Shoah (holocausto) está basada demasiado en la emoción.

Casi nadie presta suficiente atención a las circunstancias de aquellos años.

Los personajes históricos deben ser ubicados en la época en que vivieron. Pacelli y mi padre fueron figuras trágicas en un mundo en el cual toda referencia moral no existe.

El Papa se hallaba como cualquier persona que debe moverse sola en medio de los lunáticos en un Manicomio. Hizo lo que pudo. Su silencio debe leerse en ese contexto como un acto de prudencia, no de cobardía.

En su libro *Antisemitismo*, el Rabino Zolli escribió: "El Mundo Judío tiene una gran deuda de gratitud con su Santidad Pío XII, por sus reiterados e insistentes apelaciones a la justicia para con los judíos, cuando no sus fuertes protestas contra leyes y procedimientos perversos".

Extractos de una conversación entre la hija del Rabino –de 76 años- y el equipo de "Inside the Vatican"

# # #

¿Por qué me hice católico?

Eugenio Zolli, Rabino de Roma, acaparó los titulares del mundo cuando en febrero de 1945 se convirtió del judaísmo al catolicismo como fruto de su constante lectura del Nuevo Testamento. Su relación íntima con Jesucristo alcanzó altos niveles poco antes de su conversión.

Zolli –en su libro, titulado como el epígrafe– relata los misteriosos sucesos en la Sinagoga el Día del Perdón en el otoño de 1944, que prefiguran su conversión y la de su esposa: "Al atardecer hubo el último servicio y allí estaba con mis ayudantes... Mi corazón estaba como muerto en mi pecho. Y justo entonces vi mentalmente una pradera que se elevaba, con pasto brillante pero sin flores. En esa pradera vi a Jesucristo revestido con un manto blanco y más allá de su cabeza el cielo azul. Sentí una gran paz interior... Dentro de mi corazón hallé estas palabras: «Tú estás aquí por la última vez»".

La mujer de Zolli compartió la experiencia interior. Cuando volvió del Servicio del Día del Perdón dijo a su marido: "Hoy cuando estabas frente al Arca de la Torah me pareció como si la figura blanca de Jesús pusiera sus manos sobre tu cabeza como bendiciéndote".

Esa misma tarde la hija de ambos, Miriam, tuvo también una experiencia de Jesucristo.

Habiendo oído que sus padres hablaban de Jesús, llamó al Rabino a su cuarto y le contó: "Esta noche he soñado que veía un Jesús muy alto y blanco pero no recuerdo qué pasó después".

Zolli concluye su libro diciendo: "En el alma de cada uno de nosotros vive Cristo. Cristo es el camino a Dios, la vida de Dios, la Verdad de Dios. El vive en nosotros y nosotros lo negamos... Yo

lloro sobre Cristo crucificado por mí y en mí."

Charles Blishen: "«Why I became a catholic»" by Eugenio Zolli, Roman Catholic Books, London 1998, *Christian Order*, May 1999

# # #

La cruz de Auschwitz

El Papa Juan Pablo II regresó de su Polonia nativa, esta vez enfocando su atención en el vigésimo siglo del martirio de cristianos y subrayando los amplios temas de su papado.

La visita tomó un giro inusitado cuando el jefe de los rabinos de Polonia, Pinchas Monachem Joskowicz, se presentó al Papa diciéndole: "Tengo que pedirle un favor, señor Papa: ver cómo remover una cruz de las paredes de Auschwitz".

La apelación, transmitida en vivo y en directo por la televisión polaca, chocó a muchos televidentes polacos y resultó embarazosa para los líderes de la Comunidad Judía local. Que dijeron que la circunstancia era inapropiada, y el modo de dirigirse al Papa, escandaloso.

Su temor obedece a que el incidente podría minar los propios esfuerzos diplomáticos para hallar una solución de compromiso acerca de la visibilidad de la cruz en un sitio de gran dolor para los judíos. Fue colocada para conmemorar la visita a Auschwitz del Papa en 1974 y como memento de las víctimas cristianas del Holocausto.

The New York Times, reproducido por "Buenos Aires Herald", del 13 de junio de 1999

# # #

"Diálogo" en el Islam

El Cardenal Arinze, presidente del Consejo Pontificio para el diálogo interreligioso, a fines de Ramadan envió un mensaje a los "Queridos amigos musulmanes".

(...)

El Diálogo supone una tentativa de comprensión recíproca, lo que nunca se ha dado y no parece posible.

En la práctica, por lo demás, la política del diálogo ha consistido casi únicamente en concesiones de la parte cristiana... el llamado del catolicismo al Islam ha quedado sin respuesta. ¿Acaso habría una gran convergencia entre nuestras dos religiones para condenar la discriminación sobre la base del sexo o la del culto?

Mientras, el Islam mantiene, por el contrario, a la mujer en situación subalterna. La poligamia simultánea o sucesiva... el matri-

monio musulmán no posee ninguna significación religiosa. Es un simple contrato civil.

# # #

Sincretismo destructor

La no-discriminación no-religiosa es igualmente un mito, como se ha visto en el caso de matrimonios mixtos. Otras discriminaciones son numerosas: escolares (obligación de sufrir la enseñanza obligatoria del Corán aun en las escuelas llamadas cristianas), profesionales, culturales, (prohibición de erigir iglesias), espirituales (prohibición de apostatar so pena eventual de muerte), etc.

Lo que, según los Estados, va desde simples vejaciones a persecuciones sanguinarias (Sudán, Indonesia, etc.)

El lector cristiano del Mensaje a los musulmanes se pregunta, en definitiva, por qué un Cardenal de la Curia ha creído bueno liberar a los musulmanes de las contraverdades que no pueden sino exacerbar su buena conciencia y contribuir a un sincretismo destructor de la verdad cristiana.

Pierre Lasseur (autor de *Les curés rouges*), en *Monde et Vie*, 11 marzo 1999

# # #

Un arzobispo se resiste a ser extorsionado

El arzobispo William J. Levada está siendo moralmente agobiado por la elite política homosexual de San Francisco, que le exige que identifique las orientaciones y preferencias sexuales de los empleados de la Iglesia Católica (empleados arquidiocesanos) para demostrar que homosexuales y lesbianas son reclutados sin discriminar.

El Arzobispo se halla considerando iniciar un juicio contra las autoridades de la ciudad por intentar forzarlo a hacer públicas las preferencias y orientaciones sexuales de sus empleados, incluidos sacerdotes y monjas.

Levada acusa a la ciudad de presionar a la Iglesia Católica a que pruebe que emplea un porcentaje de homosexuales, equivalente al de los clientes a los que sirven, como condición para recibir partidas de los contribuyentes de impuestos.

The Wanderer, 21 enero 1999

# # #

Otro escándalo en Disney

Los Ángeles. La fama de Disney se ha visto otra vez comprometida a causa de un escándalo

surgido en torno a las imágenes de un desnudo de mujer escondidas en un video para niños recientemente reeditado. El vídeo en cuestión es *The Rescuers*, y dentro de la cinta master de la película animada, que salió a la venta originalmente en 1977, hay dos fotogramas de una mujer desnuda de la cintura para arriba. Cada fotograma dura sólo 1/301 de un segundo, y por tanto no puede ser visto en su proyección normal. Sólo se puede percibir esa escena cuando se congelan las imágenes.

Agencia Zenit, en semanario *Cristo Hoy* del 21/27-01-99, p.8

# # #

Pedidos episcopales de disculpas

Haz tu propia lista. Checklist para el año 2000.

Listado A
(chequeo políticamente correcto)

Yo, Obispo de... pido disculpas por lo siguiente:

- La inquisición.
- La conversión de John Henry Newman.
- Haber convertido a alguien, en algún lado, en algún momento.
- Haber permitido a las monjas enseñar el catecismo tradicional.
- No haber parado el Holocausto Nazi, el Holocausto Comunista, el Albanés, el de Cambodia ... cualquier Holocausto.
- No haber corregido bien la matemática de Galileo.
- Haber obligado a la gente a comer pescado el viernes.
- Haber lesionado el menisco de la rodilla de los millones que antes se arrodillaban delante del altar para recibir la comunión.
- Referir a Dios como el Padre Nuestro.
- Todo lo que hizo el Papa Pío IX.
- Haber criticado a Lutero.
- Dejar mal a otras religiones.
- El Concilio tridentino.
- Haber dejado que todos los cardenales sigan usando el birrete rojo.
- No haber cambiado el género de los santos, haciéndolos transgénicos.
- La contaminación del aire causada por las velas votivas.

Listado B
(chequeo de la realidad)

Yo, Obispo de... pido disculpas por lo siguiente:

- Haber destruido a miles de santuarios con el pretexto de la renovación litúrgica.
- Haber fomentado y permitido la desconstrucción de la liturgia.
- Haber gastado millones de dó-

lares para permitir a los burócratas imprimir papeles.

- Despreciar al derecho canónico.
- Considerar a las directivas papales y del Vaticano con especial desprecio.
- Haber dejado solas y abandonadas a dos generaciones de chicos de colegio.
- Considerar a sus padres preocupadísimos como grupo de lunáticos marginales.
- Disimular estar unido al Papa mientras daba rienda suelta a los disidentes.
- Entregar en bandeja a las feministas el Cuerpo de Cristo.
- Incitar a millones de abortos químicos al no llevarle el apunte o mostrar una actitud ambivalente frente a Humanae Vitae.
- Haber transferido a sacerdotes torcidos de una parroquia a otra.
- Haber convertido el ecumenismo en el becerro de oro.
- Sonreír –siempre sonreír- durante el proceso de disolución y decaimiento de la Iglesia.

Christian Order, vol. 44
número 5, mayo de 1999

\# # #

Hillary Clinton favorece el aborto

En la Conferencia de las Naciones Unidas Cairo + 5, inaugurada el 9 de febrero, la Primera Dama de los Estados Unidos, Hillary Clinton, dijo que los gobiernos "no deben interferir en las decisiones personales de una mujer acerca de traer un hijo a este mundo" y abogó por el rechazo de las leyes que restringen el aborto.

Y agregó que todas las mujeres, independientemente de que sean ricas o pobres, vivan en países que prohiben el aborto o no, deberían tener acceso a anticonceptivos y al aborto. "Lo que pedimos es que todas las mujeres tengan los mismo derechos" para usar esos servicios.

The Wanderer, 18 Febrero 1999

\# # #

La nueva Corte Penal Internacional intentará incriminar el secreto de confesión

El gobierno canadiense ha propuesto a la nueva Corte Penal Internacional revocar la tradición legal desde hace siglos por la cual un sacerdote católico no puede ser obligado a revelar lo que escucha en el confesionario. Esta revocación se extendería a todas las creencias.

El estatuto de la Corte fue aprobado en Roma el verano pasado y

una comisión *ad hoc* se está reuniendo para ultimar detalles en la sede de las Naciones Unidas en Nueva York y determinar las Normas de Procedimiento y Evidencia así como los elementos que definen un crimen.

Este Comité está integrado mayoritariamente por organizaciones no-gubernamentales (ONG) en vez de delegados gubernamentales.

Kathryn Balmforth, una defensora de derechos civiles de la escuela de Leyes de la Bringham Young University declaró que el grupo que redactó el documento base que ahora se discute fue dominado por grupos ideológicos de ONG que promueven su propio interés de controlar y manipular los procedimientos dentro de la Corte. La trampa está a la vista.

Abogados y juristas próximos al movimiento Pro-family están preocupados por otras propuestas del Comité, tales como incluir a las víctimas a modo de participantes principales o accesorios en los procedimientos de la Corte Internacional. La tradición legal occidental permite a las víctimas litigar en acciones civiles separadas de procedimientos criminales. Pero la propuesta en curso permitirá a las ONG interponerse en defensa de las víctimas.

Esta propuesta obligaría al defensor a tener que contestar cargos desde distintos ángulos al mismo tiempo.

La cuestión del embarazo forzoso ha resurgido nuevamente en el Comité, pese a que tiene en contra los deseos de las feministas radicales, las cuales insistieron (en Roma, el año pasado, mediante sus delegados antes las Naciones Unidas) en que el embarazo forzoso no podría de ningún modo referirse a la imposibilidad de que una mujer logre un aborto. La nueva propuesta se refiere a la "ilegalidad" de que una mujer siga embarazada contra su voluntad. Muchos sospechan –con razón– que ésta es la puerta trasera para conseguir que el derecho al aborto sea consagrado como una ley internacional.

Austin Ruse, Catholic Family
an Human Rights Institute
austinruse@C-fam.org

# # #

Adivinar del futuro

Vaticano. Los horóscopos, que en este período del año son sumamente consultados, al igual que otras prácticas de "interpretación del futuro", parecen ejercer una atracción aún mayor con motivo del final del milenio. Sin embargo, no sólo carecen de fundamento científico, sino que además corren el riesgo de limitar la

libertad humana. La emisora vaticana recordó que el horóscopo tiene un origen antiquísimo que se remonta a cuatro mil años. De hecho, en la Biblia hay muchos pasajes en los que alerta ante sus determinismos, como en el Levítico (19, 26) y en el Deuteronomio (18, 10-12).

Agencia Zenit, en semanario *Cristo Hoy* del 14/20-01-99, p.8

BIBLIOGRAFÍA

VITTORIO MESSORI, *¿Padeció bajo Poncio Pilato? Una investigación sobre la pasión y muerte de Jesús,* Rialp, Madrid 1994.

Messori no es un católico cualquiera, es hombre de confianza del actual Papa y ha colaborado en la redacción de *Cruzando el umbral de la Esperanza,* único libro escrito por un Pontífice; además ha ido progresando en la Fe, y en la actualidad actúa como laico consagrado en Lourdes, mientras continúa sus trabajos; uno de los últimos, *Las Leyendas Negras de la Iglesia*, fue comentado en *Gladius* nº 40.

Aquí prolonga *Hipótesis sobre Jesús*, de 1976, y otros cinco libros cuyo objetivo es hacer apologética –si se me permite el *ex abrupto*– de la mejor, presentando los argumentos que avalan la historicidad de los relatos evangélicos, por donde han pasado y pasan sobre todo los ataques a la Fe, p. 13, obra que sufrió la oposición de los "profesionales de la Biblia" católicos, contrarios de hecho a aceptar la armonía de Fe y razón; pecado este último de intelectuales: "con excepción de algunos biblistas, ningún creyente "normal" lo sería por mucho tiempo si tuviera que admitir realmente que la vida y las enseñanzas de Jesús deben ser leídas sin preocuparse de que se remonten o no a la época del Nazareno", pues como dice el Cardenal Martini, que no es ningún fundamentalista, "nunca ha existido un cristianismo primitivo que afirmara como su principal mensaje: "amémonos los unos a los otros", "seamos hermanos", "Dios es padre de todos" (p.14), sino que de la muerte y resurrección del Mesías se deriva todo lo demás. En este aspecto Messori no se priva de nada como lo prueba este párrafo: "Hablando con toda franqueza [lo que no siempre le ocurre, observación mía]: todo aquel que con algo de espíritu religioso lea los libros de muchos biblistas –incluso cristianos– del siglo XX encontrará de todo menos una actitud de amor (ni tan siquiera de solidaridad o amistad) hacia un personaje (se trata de *Jesús*, aclaremos) abordado únicamente desde la erudición o desde métodos filológicos" (p.26).

Lo cierto es que este trabajo le salió redondo y con ironía constante que obliga a leerlo de una sentada a pesar de sus veinte años de erudición a cuestas : *"Así pues he sometido a reflexión y comprobación – versículo a versículo– la parte final de los relatos evangélicos"*, o sea la Semana Santa, donde los evangelistas concentran sus esfuerzos y *"dejan a un lado muchas de las diferencias que eran características de las partes anteriores de su relato", p. 14.*

El cap. II, *Hipótesis sobre (cierta) crítica bíblica,* no tiene desperdicio y de paso nos revela no sólo la posición intelectual, sino también las astucias y algunas agachadas de nuestro autor sobre los alemanes neonazis *avant la* lettre, pues el primer gran ataque "científico" contra la historicidad de los evangelios lo realizó un *Herr Professor* protestante, *Samuel Reimarus,* † 1778, algunas de cuyas 4000 páginas fueron publicadas por Lessing; allí Cristo es un revolucionario fracasado, cuyos partidarios ocultaron su cadáver para fingir la resurrección, o sea más o menos como la propaganda actual, incluida la de la *Studiorum Novi Testamenti Societas* que cuenta también con especialistas católicos. Así "en las primeras décadas del siglo XX, exégetas creyentes [obsérvese la concesión solapada de Messori: creyentes ¿en qué?], pusieron en marcha unos complicados y un tanto terroristas *Methoden,* siendo los más

conocidos la *Formgeschichte* (Historia de las Formas) y de la *Redaktiongeschichte* (Historia de la redacción), aunque actualmente parece imponerse la *Wirkunggeschichte* (Historia de la eficacia o los resultados) (...) Métodos del estilo de la *Formgeschichte* son semejantes a una pequeña bomba atómica que, arrojada sobre los evangelios, ocasiona una explosión en miles de fragmentos que posteriormente habrán de ser examinados uno a uno por el especialista, que con frecuencia llegará a la conclusión de que ninguno de ellos tiene nada que ver con la historia, "con lo que sucedió en la realidad", y que solamente tienen relación con la fe, es decir "con lo que creyó la primitiva comunidad creadora o lo que ha querido hacer creer". Aunque en la actualidad este estado de cosas tiende a cambiar lentamente (optimismo trimilenarista, a mi juicio), lo cierto es que al creyente "común", aquel que no es titular de una cátedra especializada, le han explicado que ya no podía leer el evangelio, tomando en serio lo que encontraba en él, sino que debía leerlo acompañado de un especialista, la única persona capacitada para expresar la auténtica interpretación de los versículos (...) la función del Magisterio ha pasado a los profesores", se quejaba el Cardenal Ratzinger y "ni el teólogo que no sea biblista puede aventurarse por sí mismo a leer la Biblia, incluidos los evangelios" (pp. 22-23).

Me parece muy oportuno subirse al carro de los vencedores de la última guerra mundial y aprovechar la veta neonazi de los exégetas modernistas, tipo Bultmann, para desacreditar sus criterios; pero si actuamos estrictamente "en honor a la verdad" hay que bajarse de ese carro con mayor decisión, pues no basta con aclararnos que "los "biblistas" del nazismo buscaran apoyo, para la "arianización" fraudulenta del protagonista de los evangelios, en las viejas calumnias judías, según las cuales el padre natural de Jesús habría sido un soldado romano, un tal Panthera" (p.250); también San Mateo 18, 25, que escribía específicamente para el pueblo judío, citado por Messori en p. 178, nos remite al origen judío de los ataques a la verosimilitud histórica de los evangelios, y a veces está él mismo influido por ellos como en el caso de los discípulos de Emaús (p.243). Si el lector desea consultar fuentes más eruditas y modernas puede conseguirse Jesus von Nazareth in *Der Talmudischen Überlieferung*., Jesús de Nazaret en la Tradición Talmúdica, de Johann Maier, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1992. Por eso, poco se explica con decir que Alemania es la patria de Lutero, que vale tanto como decir que Francia es la patria de Voltaire, meras anécdotas del enfrentamiento teológico de fondo presentado sin concesiones por el Nuevo Testamento, en especial por San Juan: la oposición religiosa entre los cristianos y los judíos anticristianos; cuanto San Juan habla de "los judíos" no se refiere a una raza, sino a una categoría religiosa , los fariseos sobre todo, que usurpaban el poder en la sinagoga y decidieron matarlo por haber revelado su divinidad. Este conflicto es el único que interesará siempre, es y será, utilizando el lenguaje deportivo "el clásico de los clásicos". La judaización actual del cristianismo y de la Iglesia la lleva a coincidir con la doctrina "nazi" de Nietzsche, según la cual el cristianismo nació del judaísmo y vuelve a él. Por algo la cultura alemana donde floreció el nazismo no sólo era la más protestante de Europa, sino específicamente la más judaizada, como tan bien lo explica Chesterton en sus últimos artículos, titulados en castellano *El Fin del Armisticio*, Los libros de nuestro tiempo, Barcelona, Janés, 1945, en especial los dos primeros capítulos, "Prusianismo y Hitlerismo".

En p.168 se equivoca Messori, por seguir al exégeta hebreo Flusser y pasarse de ecumenista, cuando dice que a pesar de las invectivas Jesús "no parecía estar lejano" de ciertos grupos fariseos, y "el que con frecuencia esta afinidad terminara en enfrentamiento, no debe sorprendernos", explicación psico-social absolutamente superficial y ajena al texto del Evangelio, y sin mencionar la interna religiosa que documentan los manuscritos de Qumrán.

"La naturaleza siempre vuelve" o, como decimos los argentinos con una pizca de malicia y cinismo repitiendo a Perón, "la realidad es la única verdad"; los Evangelios y entre ellos muy en especial el de San Juan, manifiestan la realidad este conflicto elemental entre las dos actitudes religiosas primigenias e inconciliables, Cristo y los fariseos, y por eso conservarán toda su explosiva actualidad hasta el fin de los siglos; incluso, si continuáramos la apostasía de modo que el mundo se volviera casi completamente laico, ateo, budista, o de la New Age, al estilo profetizado por Fukuyama ,este conflicto conservará toda su vigencia porque laicizado y todo, pertenece al orden "natural" del hombre y la sociedad. Más aún con la "laicidad" en que tanta esperanza tienen los intelectuales contemporáneos, esta verdad evangélica al descristianizarse y reducirse por ejemplo a antisemitismo vs. democracia, corre peligro de "volverse loca" , otra vez Chesterton, y desembocar en un mar más peligroso que el nazismo: "Pero lo cierto es que todo empezó con el poder de los judíos y ha concluido con la persecución de los judíos." (op. cit.). Por ello no es aconsejable que los exégetas por razones "pastorales", "políticas" y otras menores, eludan o enmascaren la confrontación , pues de todos modos " si estos callan, gritarán las piedras" (Lucas 19, 40).

Estas observaciones para nada pretenden desvalorizar el impagable esfuerzo de Messori ni arrojarle "pálidas" unilateralmente, a causa de una imperfección que él mismo atenúa a veces, sino advertir sobre una perspectiva general, no específica del autor, pero que exige ser mencionada para aprovechar esta obra extraordinaria con mayor fruto.

La lectura de *¿Padeció bajo Poncio Pilato*? es a mi juicio indispensable para toda persona –no se trata de un gran mercado, por cierto– que tenga aunque sea un lejano interés en la lectura los Evangelios, y leerlos no solamente con una intención piadosa o pietista, sino buscando la Verdad, que comienza con la verdad o por lo menos la verosimilitud histórica. Son poquísimos los católicos que han leído o leen el Nuevo Testamento, aún como obra de imaginación, a pesar de las múltiples exhortaciones de los Papas; esta actitud tiene diversas motivaciones imposibles de referir aquí, pero lo cierto es que éste de Messori es uno de los mejores libros para sacarnos la modorra e iniciar por casa "la nueva evangelización".

OCTAVIO A. SEQUEIROS

SALVADOR E. BORREGO, *Dogma y Crisis*, Editoriales Tipográficas, México 1994, 118 pgs.

Trata el autor la relación de la política con la ciencia, mejor dicho, la utilización por parte de la política de ciertos "dogmas científicos" para provecho propio, llegándose a convertir en una pseudo religión. Resalta el cambio que ha habido en la ciencia a través de los años y por otra el estancamiento por parte de la política, que manteniendo ciertos principios perimidos, a los cuales sin embargo se aferra, se convierte en una ideología.

Temas candentes, no sólo para México, sino también para nuestra patria, donde al igual que allá se quieren imponer como cosa segura lo que son no sino inventos de laboratorio. Temas como el origen de la vida, el evolucionismo, el alma humana, etc.; donde desfilan los "genios" del día, como C.Sagán, que en una síntesis admirable son refutados en el presente libro.

P. LUIS PASTRANA

MARIANO CORBI, *Proyectar la Sociedad. Reconvertir la Religión*, Herder, Barcelona, 1992, 344 pgs.

Según se nos dice en la reseña biográfica, el autor es profesor de ESADE (Escuela Superior de Administración y Dirección de Empresas), del Instituto de Teología Fundamental de Barcelona y de la Fundación Vidal y Barraquer. Su labor investigativa se ha centrado en el análisis filosófico, antropológico y cultural del fenómeno religioso, con una preocupación constante por descubrir qué lugar puede ocupar la religión en la sociedad secularizada del futuro.

El trabajo es en realidad interesante, pues plantea la situación de nuestra sociedad, de la llamada sociedad del siglo XX, industrial, que vive de la creación continua de conocimientos; que pasó de una situación estática a otra dinámica. En ella parece tener otra vez razón el efesino del siglo V antes de Cristo, Heráclito, cuando afirmaba que en realidad no hay ser, todo es devenir, todo fluye, todo pasa...

Es decir, que en el libro se hace un análisis descriptivo –a nuestro juicio bastante certero– de nuestra sociedad. En palabras de la aludida reseña, en nuestro mundo "nadie ni nada nos dice cómo hemos de vivir, ni qué creencias y tecnologías hemos de construir. Nadie nos dice cuál es el ideal del hombre y de la sociedad, ni qué es vida buena... Nadie ni nada nos dicta nuestro destino. Sólo nosotros mismos somos nuestros guías; sólo la calidad, que como hombres podamos conseguir, será nuestra guía.

"En este contexto la religión debe dejar de ser un conjunto de dogmas inmutables y de normas fijas y se convierte más bien en una actitud, en un talante, en un modo de vivir".

Como buen sociólogo, el autor analiza en este libro los distintos aspectos que van conformando la actual sociedad. Así se hace revista de la producción (p.17s.), el trabajo (p.27s.), el sistema social (p.46s.), la educación (p.54s.), el conocimiento (p.60s.), la política, en particular el sistema democrático (p.83s.), el liberalismo (p. 87s.), el nuevo socialismo (p.93s.). A este cuadro se le agrega el extenso capítulo segundo (pp.101-226) que analiza la casi única y por lo tanto avasallante presencia de lo colectivo, de lo grupal, sobre lo individual e interior. Y finalmente el capítulo tercero (p.227s.), que trata de conseguirle un lugar a "la religión en la nueva sociedad industrial".

Pero..., el autor tiene a nuestro juicio también grandes limitaciones, que se pueden resumir fundamentalmente en dos íntimamente entrelazadas: a saber, la excesiva preocupación por no caer mal, o por ser recibido por nuestra sociedad, por nuestro actual mundo; y la segunda, una limitación metodológica, que es el pretender analizar desde un ángulo sin fe la fe. Y este último sea quizá el handicap más grande.

En palabras de la "reseña" del libro, es decir, de lo que entendieron los que nos lo presentan y venden, se trata de "descubrir qué lugar puede ocupar la religión en la sociedad secularizada del futuro", y en palabras del autor, qué se debe hacer para "reconvertir la religión"(subtítulo).

Digamos que es como que un ciego nos describiera el paisaje de la cordillera de los Andes, o un sordo la ejecución de una sinfonía de Beethoven. No es que no nos puedan anoticiar de nada, o de que lo que nos digan nada pueda ser interesante, útil, verdadero, y hasta original e inédito, pero... ¿no será siempre su comprensión y análisis parcial y limitado?

Lo mismo ocurre en el presente libro, se pretende buscar un lugar "a la religión" en una sociedad "sin religión" o secularizada; y para enriquecer la sociedad actual, se propone "reconvertir la religión". ¿No sería mejor reconvertir la sociedad?

Nosotros preferimos, aunque quedemos solos, o no nos entiendan, o como lo quieran llamar, seguir trabajando para "convertir al mundo", siguiendo el mensaje y la voz del Maestro –"haced discípulos a todas las gentes" (Mt 28,19) –, y de sus repre-

sentantes los papas. "¿Quién nos librará de estas fuerzas de muerte? (cf. Rm 7, 24). Sólo la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, ofrecida una vez más a los hombres y mujeres de América Latina, como llamada a la conversión del corazón. La nueva evangelización que ahora emprendemos debe ser, pues, una invitación a convertir al mismo tiempo la conciencia personal y colectiva de los hombres (cf. Juan Pablo II, Discurso inaugural, 18), para que los cristianos seamos como el alma en todos los ambientes de la vida social (cf. Carta a Diogneto 6)" (Documento de Santo Domingo).

P. RUBÉN A. EDERLE

JOACHIM GNILKA, *Pablo de Tarso. Apóstol y Testigo*, Herder, Barcelona 1998, 321 pgs.

Joachim Gnilka es doctor en teología, con grandes conocimientos en Sagrada Escritura, profesor de exégesis del Nuevo Testamento y Hermenéutica Bíblica en la Universidad de Münich. Es autor de varias obras, como *Jesús de Nazareth Mensaje e Historia*, *Carta a los Filipenses*, pero la que sobre todo nos interesa referir es su *Theologie des Neuen Testaments*, publicada en Friburgo en 1994, ya que muchas de las cosas allí presentadas son tomadas y reformuladas en la obra que comentamos.

El presente libro es traducción del original publicado en Friburgo en 1996, bajo el título *Paulus von Tarsus: Apostel und Zeuge*. Si bien de lectura amena, está bien documentado, es un trabajo serio. Según su autor, su particularidad es el intentar presentar interrelacionando "la vida, los detalles biográficos averiguables, las huellas históricas del Apóstol con su mensaje y teología. Ambos elementos se condicionan y clarifican de modo recíproco y resultan indispensables para comprender los dos términos del binomio. Ambos aspectos están relacionados entre sí. De ahí que expongamos de modo relativamente exhaustivo la vertiente histórica" (p.9).

Y simultáneamente se tiene constantemente en cuenta, como en sordina, el hecho de que Pablo perteneció "a dos culturas: al judaísmo y al helenismo. Unos lo consideran como fundador del cristianismo; otros como apóstata de la religión de los patriarcas. Pero él mismo no se consideró ni lo uno ni lo otro, sino «esclavo de Jesucristo» (Rom 1, 1). La dedicación al estudio de Pablo puede desembocar fácilmente en una historia de la primera fase histórica del cristianismo. Ya F.Ch.Bauer, que se encuentra en el comienzo del estudio crítico de Pablo, sitúa a éste en un contraste rotundo, casi irreconciliable, con el cristianismo judío de Jerusalén. Como es obvio, hay que prestar una atención continua... a esta confrontación que Bauer acentuó en exceso" (idem).

Por las dos indicaciones dadas, es evidente la originalidad del presente libro, que a quien lo lea dejará además la impresión y prueba contundente de que es un trabajo serio, madurado con calma, de muchos años.

De todos modos y lamentablemente, el autor en muchas de sus afirmaciones, como él mismo reconoce de modo explícito en algún caso, no "hace más que seguir la costumbre generalizada" (p.10), y por eso, quizá debamos disentir en muchas apreciaciones que no hacen sino repetir algunos postulados de mucha exégesis progresista: como que San Lucas no es autor de los Hechos de los Apóstoles, o que varias de las cartas que fueron atribuidas tradicionalmente a San Pablo, son en realidad "deuteropaulinas", etc.

Por todo lo dicho repetimos nuestro acerto anterior, estamos ante un trabajo serio, en muchos aspectos original –sobre todo en lo que se refiere a la presentación armonizada de vida, obra y escritos de Pablo de Tarso según únicamente el testimonio del Nuevo Testamento–, y por ende aconsejado para estudiosos de la Biblia, pero con reservas para neófitos en la materia.

P. RUBÉN A. EDERLE

PIERRE GRELOT, *Homilías sobre la Escritura en la Época Apostólica*, Herder, Barcelona 1991, 303 pgs.

"Las crisis son en realidad grandes oportunidades". Este simple y conocido axioma, se cumple también en ámbitos eclesiales. En la segunda mitad de nuestro siglo, muchas verdades y materias incuestionables se vieron puestas en el banquillo de la contestación. Entre ellas, una de las más sacudidas, la eclesiología. Así se debatieron distintos puntos y se insentivó en muchos casos, no sólo su estudio, sino también su profundización. Esto sucedió con "la predicación en la Iglesia". También aquí se trató de volver a las fuentes ¿De dónde sacó la Iglesia el contenido y los métodos de predicación que aplica? ¿De dónde le viene la autoridad para ello? ¿Es posible o menester cambiar algunos contenidos y o métodos? Todo esto obligó a mirar hacia los orígenes.

Es precisamente aquí donde se sitúa el erudito libro que comentamos del conocido Pierre Grelot. En él el autor hace un detallado análisis de cómo se predicó en ámbitos judíos primero, en la época de Jesús y los Apóstoles después, y cómo se pasó finalmente de allí a la teología.

En realidad, subyace y se deduce de este estudio, la afirmación de que "Al principio existía la predicación"... Es decir, el anuncio de la Buena Nueva precedió al paso a la tinta tanto de los evangelios, como de los otros escritos eclesiales. Esta predicación existía en forma de "tradiciones orales", "para conservar el recuerdo de las palabras y de los acontecimientos de la vida del Maestro" (p.15). Y fueron fundamentalmente estas tradiciones orales, el origen de nuestros evangelios. Por eso se revela nuevamente muy sagaz la afirmación del P.Castellani, cuando fustiga el error protestante de 'aferrarse a un libro', cuando el testimonio primero de Cristo, no es la Biblia, sino la Iglesia que teniendo en su seno a "testigos calificados" (Act 10, 41) puede, como su Maestro, predicar con autoridad (Mc 1, 22), y da origen a una tradición oral, que es la que a su vez, es fuente de nuestros evangelios. "No creería en los Evangelios, si no me moviera a ello la autoridad de la Iglesia Católica", decía San Agustín.

En cuanto a los métodos de predicación se puede ver como los utilizados ya en la sinagoga, habían sido el preludio de las homilías cristianas, aunque el principio de interpretación iluminante, a saber "Cristo muerto y resucitado" (Rm 8, 10s.), era totalmente nuevo. Pero "no debemos olvidar que el primer lugar en que se proclamó el evangelio... fue la reunión sinagogal, donde se oraba en común, se cantaban los Salmos y se leían las Escrituras antes de escuchar una homilía que las explicara para edificación del auditorio. En este sentido se da una perfecta continuidad entre la manera cómo los relatos evangélicos nos presentan el método de Jesús al predicar y la manera como los Hechos de los Apóstoles evocan la predicación de Pedro y Pablo" (p.16).

Aunque no exclusivamente, el mismo Jesús predicó en las sinagogas, y estuvo ciertamente también enmarcado en ese contexto vital (pp.39-58). Los primeros predicadores cristianos respetaron hasta el ambiente material de las predicaciones judías: las sinagogas. Sobre todo los Hechos de los Apóstoles nos dan muchas referencias de ello (cap.III).

Pero el estudio del P.Grelot también deja en claro que la "predicación cristiana", ni siguiera en su método, es reducible, y por ende encontrable entre los judíos. Se trata de una predicación nueva que comienza a "producirse desde el momento mismo del ministerio de Jesús" (p.243). Y esta nueva forma de predicar fue la seguida luego por la Iglesia, empezando por los Apóstoles, ya que "todos los materiales conservados en la memoria de sus discípulos adquirieron su forma final únicamente coincidiendo con los orígenes cristianos, con la iluminación que la resurrección de Jesús y la luz del Espíritu Santo les habían conferido" (idem).

Y "contrariamente a lo que sucede en la predicación sinagogal, el objetivo de la predicación... no es explicar la Escritura... sino anunciar el evangelio de Jesucristo. Se da ahí una inversión de perspectiva que reserva a la lectura de la Escritura una situación diferente de la que ocupaba anteriormente en las sinagogas. *La Escritura está subordinada al Evangelio*" (p.244). No es que en las predicaciones cristianas no existan explicaciones de la Escritura, pero claramente, la novedad de como predica Jesús, los Apóstoles, la Iglesia, está en hacer al Evangelio, a los 'hechos y palabras' de Jesús, la gran alfa y omega, el principio y el fin, el objeto y a su vez la luz de la predicación.

P. RUBÉN A. EDERLE

KARL LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Herder, Barcelona 1998, 401 pgs.

El autor, Karl Löwith, nació en Munich en 1897 y participó en la Primera Guerra Mundial. Comenzó a estudiar biología para pasar luego a la filosofía estudiando con Husserl y Heidegger. Fue nombrado catedrático en 1928 y, exiliado en 1934, vivió primero en Japón y posteriormente en Estados Unidos. Tras su regreso a Alemania en 1952 y hasta su muerte en 1973 fue catedrático de Filosofía en Heidelberg donde, en la época en que su oposición a Heidegger alcanzó su apogeo, dirigió, junto con su colega Hans-Georg Gadamer, un seminario entorno a De la esencia de la verdad (cf. Gadamer, *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 1996). Del conjunto de sus numerosas investigaciones sobre el pensamiento moderno cabe destacar la obra *De Hegel a Nietzsche* que también en el mundo de habla española abrió nuevas perspectivas más allá de las convenciones del momento.

El libro es un conjunto de ensayos que el autor realizó entre los años 1932 y 1970. En ellos podemos delinear la filosofía del siglo XX, sus avatares, logros y fracasos. Gran conocedor del moderno pensar, lo desarrolla en sus ensayos, mostrándolo y dejando muchas veces que el lector extraiga sus propias conclusiones.

El primero de sus ensayos se denomina *La filosofía de la existencia* y es del año 1932. En él coloca el inicio de dicha filosofía en la ruptura de una época que, en su última fase, estuvo marcada por la culminación hegeliana del idealismo alemán. Señala como Marx, Feuerbach, Stirner y Kierkegaard "combaten, al discutir la filosofía desarrollada por Hegel, la inadecuación de dicha filosofía a la realidad existente y a la existencia real..." (p.9). Luego analiza las posiciones de Marx y Schelling contraponiéndolos. Posteriormente habla de Kierkegaard para concluir con las visiones de Jaspers y Heidegger señalando similitudes y diferencias. En definitiva "«Existencialmente», según Jaspers, sólo queda elegir entre una existencia del individuo referida a la trascendencia y una realización en el mundo sin existencia. Sin embargo, esta alternativa sólo es tal si antes ya se han nivelado todos los compromisos naturales y sociales de la vida humana, favoreciendo una existencia esencialmente problemática. Y sólo esta problemática existencial surgida de la conciencia de libertad protestante –y a la cual es aplicable la frase de Kierkegaard: «El hecho de que Dios pudiera crear a seres libres frente a sí mismo es la cruz que la filosofía no ha sabido llevar y de la que se ha quedado colgada»necesita a su vez de una trascendencia para superar su nihilismo, a fin de encontrar al menos en el fracaso un fundamento para su autocerteza. La frase de Jaspers según la cual la vida ya «no sería problemática» si se pudiera vivir sin transparencia alguna del ser (para la trascendencia), en «verdadera banalidad», da por sentado que lo problemático debe definir el verdadero ser del ser humano, de suerte que una vida sin relación existencial con la trascendencia resultaría «banal». Sin embargo, la generalidad humana no es ni planicie

ni abismo existencial, sino que afecta al ser humano como tal y lo hace todavía aquende la separación entre «estar» y «existencia» y, en consecuencia, independientemente de una posible «trascendencia»" (pp.25-26).

Luego sigue un ensayo sobre el *decisionismo político* de C. Schmitt del año 1935, donde muestra este decisionismo como derivación política del existencialismo.

El tercero de los ensayos trata acerca del *Nihilismo Europeo*. Es del año 1940. Es el más largo y en donde encontramos todas las ideas que reaparecen en los otros. Es un análisis de la situación europea de ese momento y buscando los antecedentes espirituales de lo que está ocurriendo. Comienza entendiendo lo que es Europa, situándola originariamente como una unidad no geográfica ni política, sino que "es imposible captar materialmente el núcleo de su unidad; este núcleo es una forma común de sentir, querer y pensar desarrollada por la propia historia de Europa, una manera determinada de comprender y de crearse a sí mismo y al mundo" (p.58). Luego señala cómo se pierde esa unidad y cuáles son los factores que desembocan en la primera guerra mundial y el papel que tiene Inglaterra, Alemania y Rusia en la preparación de la segunda contienda, que sólo fue, en palabras del autor, "un aplazamiento de la primera".

Sigue analizando cómo es que se da el final de la vieja Europa, mostrando un disolución que las mentes más sagaces eran capaces de observar, aunque constituyeran una minoría no escuchada. Dicha disolución tiene su fundamento en la falta de filósofos. Considera el nihilismo europeo desde dos vertientes: la literaria y la filosófica alemana. En la literaria estudia a Flaubert, Pecuchet, Baudelaire, Dostoievsky, Tolstoi, Berdiaiev. En la filosófica alemana a Hegel, Marx, Kierkegaard y Nietzsche.

Señala la relación existente entre la filosofía alemana clásica y la revolución alemana, pues la primera es un retorno al barbarismo alemán que el cristianismo meritoriamente había aplacado. Luego aborda la filosofía de Heidegger a través de su persona. Estudia cómo lleva hasta las últimas consecuencias la filosofía de lo fáctico que lo lleva a adherir plenamente a Hitler. Termina abordando el tema de Alemania como Imperio Protestante y muestra como este país ha tenido, de alguna manera, 2500 años de protesta. Para ello cita largamente a Dostoievsky. Termina con un epílogo al lector japonés en donde extraordinariamente compara ambas culturas, dejando en claro lo dañoso de la europeización japonesa, en un momento en que Europa estaba totalmente en decadencia.

El ensayo siguiente sobre *Historia Universal y Salvación* es de 1950. Analiza de qué manera la concepción historicista actual tiene como fundamento la concepción cristiana de salvación secularizada. Demuestra que sin el cristianismo esa concepción no hubiera sido posible. Para esto da paso a San Agustín como teólogo de la historia y a Hegel como filósofo de la historia. Como fundamento introductorio de este ensayo habría que leer el siguiente denominado *Naturaleza e historia*, del mismo año, en donde desarrolla más profundamente la oposición moderna de estos dos conceptos.

Naturaleza y humanidad del ser humano del año 1957, nos pone en la perspectiva de la realidad del hombre. Analiza la definición clásica de animal racional y estudia el rechazo del moderno respecto de ella a través de tres autores, Heidegger, Scheller y Hoekker. Luego recupera el concepto perdido de naturaleza y demuestra su vigencia en nuestros días. Finalmente señala la importancia de seguir definiendo al hombre como animal racional, pues es la interpretación del hombre lo que cambia pero no su realidad. La segunda parte es una clarificación de la humanidad. Muestra como la naturaleza humana es imperfecta, por lo cual necesita cultivarse para poder llegar a ser verdaderamente humana. Es interesante pues llega a esto a través de Nietzsche. Por último demuestra que el hombre tiene

una naturaleza y evidencia como las cosas más elementales pueden olvidarse, a la vez que re-descubiertas nos vuelven a admirar.

De 1958 es el ensayo titulado *Marxismo e historia*. Estudia por qué el marxismo ha hecho historia en el mundo. Para ello analiza la doctrina de Marx, sus presupuestos, su origen y cómo por ser ella una praxis pura es por sí misma una antifilosofía. Por último muestra la falacia del marxismo al ubicarlo dentro del historicismo.

Luego la temática es *El ser humano y la historia* de 1960. En la primera parte del mismo estudia el concepto de historia para el mundo griego y señala de qué modo Aristóteles que filosofó sobre todo no lo hizo sobre la historia por no considerarla estable. Señala cómo la filosofía de la historia entendida como llena de sentido de acuerdo a algo futuro es fruto, primero del cristianismo y modernamente de la secularización del mismo. En la segunda parte de este ensayo trata de responder la siguiente pregunta: ¿es la unión entre el ser humano y la historia algo esencial y obligado, de tal modo que el hombre no sería un ser humano si no existiera históricamente? A lo que responde que la historia se explica por lo duradero y no a la inversa. De tal modo que la historia es posible porque el hombre continúa siendo esencialmente el mismo. La tercera y última parte de este ensayo explica cómo se produjo la confusión moderna que disolvió el cosmos físico en una diversidad de mundos históricos y la naturaleza siempre igual del ser humano en una variedad de modos de existir históricos. Todo ello analizado a través de autores como Vico, Descartes, Hegel, Marx y Heidegger.

También de 1960 son sus *Observaciones sobre la diferencia entre Oriente y Occidente.* En la primera parte muestra la distinción de Oriente y Occidente, resumiéndola en el conflicto de la antigüedad entre Persia y Grecia, mostrando de qué modo esa diferencia continuó a lo largo de los siglos en sus herederos. La segunda parte trata de delimitar al oriente moderno a través de Japón, que conoce bien por haber enseñado en sus universidades. Muestra a la occidentalización de Japón como un barniz superficial que no puede llegar hasta sus raíces más profundas. Termina el ensayo con una cita de Hegel que resume al Oriente diciendo: "que la especulación oriental ha considerado desde siempre el ser absoluto y su identidad con la nada absoluta, pero que ha sido incapaz de «desarrollar» ese y poner en movimiento su principio; éste se queda, pues, sin desarrollar, por cuanto descansa inmóvil en sí mismo, y sólo puede expresarse mediante la repetición idéntica de la misma palabra (om-om-om) o bien mediante el silencio" (p.290).

Continúa el ensayo titulado *Nietzsche, sesenta años después*, de 1960. Es una presentación de este filósofo. De sus ideas, de su época y un análisis de ello en la perspectiva del tiempo transcurrido. En primer lugar delimita si es un gran pensador o un poeta frustrado, colocándolo en la línea del escritor filosófico. Señala como sus escritos influyeron en su época, y cómo muchas de sus palabras se tornaron proféticas. "Sus escritos crearon una atmósfera intelectual en donde ciertas cosas resultaron posibles", nos dirá con razón el autor. Esto hace que exista una corresponsabilidad indirecta de la repercusión de lo que se dijo. Señala como Nietzsche previó el surgir del nihilismo europeo, y trató de darle un contenido positivo a esa nada. Luego analiza las consideraciones de Nietzsche sobre el tiempo y el ser, como también el cambio que hace entre el tú debes y yo quiero. La muerte de Dios le permitió comprender el nuevo mundo que se mueve por sí mismo sin principio ni fin. Nietzsche es verdaderamente con sus concepciones un Anti-Cristo. Así lo declaró el mismo en dos de sus obras: *Ecce Homo y Anticristo.* Luego de ello cayó en la locura. El ensayo termina preguntando si Nietzsche fue o no un fracaso.

De 1961 es *Del sentido de la historia.* tiene mucha similitud con *Historia Universal y salvación.* Aquí se detiene

más en el historicismo filosófico, avanzando en la demostración de su falacia.

En 1963 ve la luz *La fatalidad del progreso.* En él Löwith nos coloca frente a una tesis que ha penetrado profundamente en nosotros. Todo lo que evoluciona progresa. La primera parte es la demostración de la falsedad de esa afirmación. Lo hece simplemente mostrando la realidad de la naturaleza humana. Luego señala que lo perfecto ya no admite cambios, porque cambia sólo lo que se mueve hacia una perfección. Analiza desde el punto de vista histórico al progreso, desde la antigüedad hasta nuestros días. En esto demuestra como el Progreso adquiere una re-significación desde el siglo XVII en adelante, aunque teniendo sus raíces en los que previeron o desarrollaron las hoy llamadas ciencias físicas. Roger Bacon en el siglo XIII, Descartes, Galileo y Francis Bacon en el siglo XVII y Newton en el siguiente. Así el progreso pasa al ámbito de la ciencia. Ella mostró que el progreso indefinido era posible. Su desarrollo llega a un punto tal que hace posible la destrucción de la misma humanidad. Así entendemos la paradoja de Nobel: premiar a quienes trabajan por la paz y a quienes producen avances capaz de destruir la paz buscada por los otros. Termina con un análisis del mito de Prometeo que arroja mucha luz sobre esta problemática.

En *Cristianismo, historia y filosofía* de 1966 plantea el problema de querer comprender la fe desde lo filosófico, como también la defensa de la fe en un terreno que no le es propio. Plantea qué es el cristianismo, el cual contiene un mensaje que trasciende la historia, por lo cual sus éxitos o fracasos históricos son independientes de su enseñanza, la cual plantea una salvación que está más allá de la historia. Pasa a explicar el sentido de la historia para el moderno, el cual difiere esencialmente de la antigüedad griega y romana. Planteado el cristianismo y el historicismo desarrolla como la fe cristiana es incompatible con la fe en el mundo de la historia. Es muy interesante el estudio del sentido de las apologías en el cristianismo, y muestra que en el mundo actual el cristianismo debe defenderse "del pensar actual dominante, que está marcado fundamentalmente por la fe generalizada en la ciencia y el progreso histórico" (p.360). Señala que es justamente esta entrada del mundo en la secularización de la fe desde dentro de ella misma la que ha diluido la verdadera fe, al no poder demostrarse ella misma científicamente. Trata de mostrar la diferencia entre las apologías originarias y las modernas. La misma no estaría en el error a atacar, sino en que las certezas de lo defendido han sido trastocadas. Como ejemplo desarrolla la apología de Orígenes contra Celso. Resume las principales tesis de este último y muestra las coincidencias de ellas con las que se encuentran en el "Anticristo" de Nietzsche, quien a su vez lleva hasta las últimas consecuencias un ateísmo que avanzaba larvado desde Descartes a Hegel. Con esto termina un ensayo que localiza al adversario a combatir, lo que en esta época ya es mucho.

El siguiente ensayo es el desarrollo de la exposición que le tocó hacer al autor con ocasión del 80º aniversario de Heidegger. Lleva como título *La cuestión del ser en Heidegger: La naturaleza del ser humano y el mundo de la naturaleza.* El contenido del mismo no es otro que el desarrollado en *Naturaleza e Historia.* Lo interesante es mostrar la disidencia frente a Heidegger como parte de alguna manera de lo enseñado por el maestro. Para ello utiliza las cartas que el mismo Heidegger le enviase. En resumen un ensayo que sirve para ver la grandeza, sencillez y respeto que debe reinar en una disputa filosófica.

De 1970 es *Verdad e historicidad.* El título señala una última conclusión a los ensayos anteriores sobre el historicismo. Éste ha perdido la distinción entre lo verdadero y lo falso. Dice el autor: "Con la invocación de la historia como última instancia, contra la cual no cabe recurso alguno cuando la propia comprensión se produce de

forma histórica, se acaba la pregunta por la diferencia decisiva entre lo verdadero y lo falso" (pág. 392). Así se termina destruyendo a la propia filosofía. A propósito de ello nombra tres causas para "el cuestionamiento de la filosofía como ciencia se produjo a raíz de la multiplicación e independización de las ciencias que se dividieron en ciencias especializadas y en relación con las cuales la filosofía del neokantianismo se replegó a la teoría del conocimiento y a la metodología de las ciencias. Otro paso atrás fue el ya comentado: los representantes especializados de la filosofía se retiraron a la historia de la filosofía sin plantear ya la filosofía como una exigencia científica de verdad. Una tercera posibilidad para el repliegue es la reducción de la filosofía a la lógica y al análisis lingüístico" (p.396). Termina el ensayo con una cita de Valéry que dice: "la historia justifica lo que queramos. De hecho no enseña nada porque lo contiene todo".

Termina el libro con un postfacio de Bernard Lutz de julio de 1990, en donde se hace una semblanza del autor y explica "el título de este volumen, El hombre en el centro de la historia, ha sido extraído del libro sobre Burckhardt. Löwith y Burckhardt coinciden en la mirada escéptica sobre el pacto entre filosofía e historia en una situación que parece apuntar a soluciones histórico-universales, pero que expulsa al hombre de su papel natural como alguien que conoce y contempla y lo lleva a asumir el de las víctimas: «El verdadero pathos de la historia universal no reside tan sólo en las sonoras e impresionantes grandezas con que tiene que ver, sino también en los sufrimientos silentes que trae a los hombres. Y entonces es la fuerza, la perseverancia y la resistencia con que la humanidad se restablece una y otra vez de todas las pérdidas, destrucciones y heridas»" (p.401).

En síntesis es un libro que a pesar de las reiteraciones propias de una compilación de ensayos, nos lleva por el derrotero del siglo XX de la mano de un autor que viviéndolo fue capaz de pensarlo. Podremos o no estar de acuerdo en sus afirmaciones, pero no podremos dejar de admirar la sencillez intelectual de quien busca la verdad, aunque para ello deba oponerse a su maestro Heidegger. Con ocasión de su 80º aniversario le señalaba: "En un punto, sin embargo, creo coincidir con usted a pesar de mi deficiente crítica y mi defectuosa explicación: en que lo esencial es algo simple, algo quizá demasiado simple en mi caso" (p.402).

P. RUBÉN A. IPPOLITI

HIGINIO MARÍN, *La antropología aristotélica como antropología de la cultura*, Eunsa, Pamplona 1993, 350 pgs.

El presente libro está dividido en 3 extensos capítulos. En los dos primeros trata de determinar la noción de naturaleza que tenía Aristóteles, tratando de desvincularla de cualquier interpretación posterior. En este sentido expresa en la introducción: "En el caso del hombre las correlaciones entre las nociones aristotélicas de sustancia (*ousía*) y naturaleza (*physis*) acontezcan según dos órdenes: el estrictamente biológico y el político... Desde luego, no es esta una salvedad que hiciera el propio Aristóteles, pero puede ser, sin embargo una condición de posibilidad al tiempo que una necesidad hermenéutica, si, al menos como principio metodológico básico, se pretende una interpretación de su filosofía en la que sus obras metafísicas, psicológicas, morales y políticas se presenten tan articuladamente coherentes como sea posible".

Que, aún siendo ése el objetivo central, sólo haya sido abordado y planteado progresivamente, significa exactamente que la posibilidad de hallar una peculiar forma de articulación entre la noción de sustancia y la de naturaleza, cuando ésta se refiere al hombre, no ha sido un punto de partida; ni siquiera ha sido "el tema"

de un estudio previamente fijado a su efectiva realización. Sino una posibilidad que, una vez acotado el campo en el que se quería llevar a cabo la investigación, se ha ido haciendo valer por ella misma, marcando incluso los decursos posibles para su estudio y exposición. En este caso, además, como dicen los poetas que suele ocurrir, el término estaba también al principio. Y no sin sorpresa al hilo de la investigación se pudo descubrir que temáticas tan diversas en principio como la akrasia, la esclavitud natural, o la univocidad de la polis en tanto que forma cultural, apuntaban ya desde el inicio, quizá por el modo de ser abordadas, hacia ese último objetivo en que se cifra la posibilidad de articularlas coherentemente: que la noción aristotélica de naturaleza incluya también a la cultura en el caso del hombre. Expresado en términos más generales, se puede decir que lo que se intenta mostrar es la insuficiencia de las obras metafísicas y psicológicas para alcanzar una cabal comprensión de la antropología filosófica de Aristóteles, que –según se propone– no puede considerarse completa sin su antropología política y social, y, sobre todo, sin el sentido que la noción de naturaleza tiene ahí para el hombre. Es cierto que no faltan ambigüedades, tensiones y hasta serias dificultades para integrar las tesis de uno y otro ámbito epistemológico; y también que, más allá del criterio básico de la coherencia que resulta inexcusable para cualquier ejercicio hermenéutico, tales dificultades no se pueden obviar. De entre todas ellas quizá la de más ardua resolución sea, precisamente, la articulación entre la noción metafísica de sustancia y la política de naturaleza. Para afrontarla, en el punto mismo en que se agudiza tal problematicidad, es para lo que se ha abordado aquí la polémica cuestión de la esclavitud por naturaleza.

La mutua implicación de ambas nociones supone también la posibilidad de vislumbrar las correlaciones epistemológicas entre la antropología filosófica y la filosofía de la cultura. Desde el punto de vista disciplinar, ese ha sido el campo que esta investigación ha querido explorar en el pensamiento aristotélico.

Aunque este no es un trabajo monográfico sobre la esclavitud, dicha cuestión ocupa en él una posición central: tanto si la noción de sustancia es del todo inarticulable con la noción política de naturaleza, como si estas dos categorías son pacíficamente congruentes como pueden serlo, quizás, respecto de otra clase de realidad que el hombre, entonces, tanto en un caso como en el otro, la cuestión de la esclavitud carece de interés alguno en orden a la interpretación de la filosofía del hombre aristotélica. Al final, y desde una y otra perspectiva, la esclavitud por naturaleza sería sólo un status funcional con sentido en el contexto meramente político y social, al tiempo que una categoría neta e irresolublemente contrapuesta a la universalidad y constancia del contenido de las definiciones esenciales del hombre, cuya radicalidad última quedaría así a salvo de las apreciaciones (¿o confusiones?) de Aristóteles en el plano incidental de la mudable realidad política y social.

Probablemente la escasísima atención e importancia que se le presta al tema de la esclavitud, en la mayor parte de las obras de antropología filosófica sobre Aristóteles, se deba, precisamente, a que una u otra solución hayan prevalecido en la estima de los intérpretes. Es también más que probable, que esa hubiera debido ser advertencia suficiente sobre lo azaroso del intento de mediar entre ambas.

Sin embargo, son al menos tres los motivos por los que parecía viable –al tiempo que incitante– desoír la advertencia. El primero de ellos es que no parece que la esclavitud sea, ni categorial ni realmente, una cuestión que merezca quedar relegada desde la investigaciones antropológicas, a la mera condición de sobrante espurio (cuando no de simple incongruencia menor pero bochornosa), como si de un apéndice inarticulado se tratara en el marco de la antropología filosófica aristotélica.

La segunda de las razones es la posibilidad de que, con frecuencia, respecto de las nociones y tesis filosóficas de autores clásicos, se suponga que dicen ya por sí mismas lo que tradiciones posteriores de comentadores e intérpretes han mostrado como posible que se puede mantener a partir de ellas. Pocas son las tradiciones y las legiones de hermeneutas que puedan compararse con la aristotélica, así que también pocos autores tan expuestos a ese riesgo como el Estagirita. Es probablemente Gilson uno de los autores que más ha llamado la atención a este respecto. Sus advertencias en torno al peculiar aristotelismo de autores medievales y cristianos como Sto. Tomás de Aquino, y, muy especialmente, sus tesis sobre la irreductible novedad de la noción de persona, se han tenido aquí como indicios que apuntan la posibilidad de una forma de la antropología aristotélica que se dejara ver como precristiana y preeuropea.

Así puestas las cosas, quizá no sea ya preciso decir que se ha intentado estudiar un Aristóteles que manifestara su condición de individuo de la civilización griega, miembro irregular de la sociedad libre ateniense, habitante de un mundo cronológica y culturalmente precristiano, etc. De ahí también las escasísimas referencias que a lo largo del trabajo se hacen a la tradición aristotélica cristiano-medieval. No es que se haya pretendido estudiar a Aristóteles al margen de cualquier tradición, sino que se le ha querido estudiar en su propia tradición cultural y contexto sociopolítico. Desde luego, una representación –aunque sólo fuera "suficiente"– de dicha tradición, habría requerido un esfuerzo de erudición histórica y filológica que supera con mucho lo que aquí se habría podido hacer. Más bien, se ha seguido una estrategia indirecta: recomponer algunas tesis antropológicas centrales señalando las coincidencias con su contemporaneidad sociopolítica y cultural, al tiempo que se destacan los límites de la filosofía del hombre aristotélica respecto de ulteriores desarrollos de sus tesis, auspiciados por contextos culturales distintos, cuando no irreductiblemente nuevos. Este es el sentido con el que se ha utilizado la noción, o, mejor, la au.sencia de la noción de persona" (pp.12-14).

Esta es pues la intención del autor que con un lenguaje intrincado y falto de claridad desarrolla a lo largo de todo el libro, cumpliendo con creces con lo propuesto.

P. Rubén A. Ippoliti

RAMÓN MARÍA ESTEVE CAMPDERA, *Entra en la Ciudad*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1993, 300 pgs.

Tenemos en nuestras manos un catecismo hecho por un abuelo de diecinueve nietos que pretende transmitir sus conocimientos a ellos.

El autor hace referencia constantemente en sus páginas a la Sagrada Escritura, al Concilio Vaticano II, a los Padres de la Iglesia y en cada subtítulo trae la correspondencia con el Catecismo de la Iglesia Católica.

Los temas que trata son: el credo, la caridad, la gracia, la ley de la alianza, la vocación de la mujer y el sufrimiento.

A nuestro juicio este catecismo hará mucho bien a las personas que desean fortalecer su fe y a aquellos sacerdotes, catequistas, padres y forma-dores que deseen inculcar la buena doctrina, matizada con ejemplos de santos y anécdotas del autor. Sin embargo al no seguir un orden lógico de materias no se aconseja tenerlo como único manual catequístico.

Felicitamos al autor por haber puesto su experiencia de hombre de fe al servicio de otras generaciones, y esperamos que esto sirva de aliento para que otros "abuelos" lo imiten.

Rafael Gandini

THOMAS MERTON, *Pan en el Desierto*, Lumen, Buenos Aires 1997, 142 pgs.

La razón de ser de este libro es intentar exponer algunas consideraciones de por qué los Salmos, pese a ser tan antiguos, deberían ser una de las formas de oración más válida para los hombres de todos los tiempos.

El autor explica que el salterio no es un método esotérico de oración, sino que con ellos se compone la liturgia de la tierra que es una con la liturgia celeste, ésta no nos tiene que traer a Cristo desde el cielo, sino que es su manifestación en la tierra.

Dice que al hombre moderno se le hace difícil comprender los salmos porque está falto de imaginación y no está acostumbrado al lenguaje simbólico al cual siempre recurrían los Padres. La tipología que aparece en ellos no es fantasiosa, sino que es Dios que se va descubriendo a Sí en los salmos. Para esto se debe pedir el don de comprensión.

Como el acento del libro está destinado a aquellos que deben vivir de la contemplación, afirma que es un error considerar la misa y el oficio de manera secundaria para la contemplación, los salmos son la extensión de la misa. Si nos damos sin reservas en el recitado del salterio El nos dará: una fe pura, un intenso deseo de amor y la esperanza de hallar a Dios oculto en su palabra revelada.

Hace referencia a que el contenido poético de los mismos nos hace compartir lo experimentado por el que lo escribió, dejándonos no solo un concepto sino también una experiencia que no podría ser producida por otra combinación de palabras.

Merton deja acabada la idea de que uno debe llevar la vida al salterio y de esta manera estar en contacto continuo con Dios. Pero nos parece que para llegar a este "pan" el autor hace caminar mucho al lector por el "desierto", da demasiados rodeos para llegar a esta conclusión. Aunque no por esto deja de ser una originalidad esta idea.

RAFAEL GANDINI

SAN MARTIN Y ROSAS, por Héctor J. Piccinali, Ed Instituto Nacional de Investigaciones Históricas "Juan Manuel de Rosas", 1998, 430 ps.

No registra la historia argentina otro ejemplo de amistad política que alcance el nivel y decoro que tuvo la establecida entre sus próceres máximos, los generales San Martín y Rosas.

Su importancia y trascendencia se proyectan con luz esclarecedora sobre la historia nacional, más allá de la interesada mezquindad de quienes han negado su evidencia o desvirtuado los precisos términos de la relación. Esta amistad, felizmente, siempre mereció atención y tratamiento de historiadores y pensadores, con mayor insistencia a partir del espacio justamente ganado y ocupado en nuestra historiografía por la corriente revisionista. Plumas como las de Saldías, Font Ezcurra, Tarruela, Irazusta, Genta, Cárdenas, Soler Cañas, Gras, Ramallo, y un largo etcétera, aportaron lo suyo al servicio de la verdad. La cual, en ésta como en otras graves cuestiones históricas, logró romper los cerrojos impuestos por la artificial «historia oficial», elaborada por el liberalismo masónico a partir de Mitre en el siglo pasado, y heredada en el presente por la intelectualidad marxista con todas sus variantes. El profesor Piccinali abordó, pues, un tema bastante trabajado. Pero su originalidad demuestra que siempre es posible arar con fruto un campo trillado, y hacer nueva luz sobre lo ya conocido.

En su colección «Estrella Federal», el Instituto Nacional de Investigaciones Históricas «Juan Manuel de Rosas», presentó este trabajo que, tal como recuerda en su prólogo Carlos R. French, reúne los artículos que el A. diera a conocer durante varios años, en sucesivas entregas de la revista *Gladius*, a partir de su nº 7. Además, esta edición incorpora profusas ilustraciones para complementar su texto, incluyendo como emotivo epí-

logo un homenaje poético al Libertador, debido a la inspiración del recordado Francisco L. Bernárdez. Conocida por los lectores la especialización del A. en temas históricos sanmartinianos y también su singular estilo expositivo, sólo cabe demorarse muy sumariamente en la importancia de su trabajo.

Dos temas principales se estudian en el mismo: San Martín y el liberalismo; y la relación del Libertador con Juan Manuel de Rosas. El antiliberalismo y el acendrado patriotismo operaron como hilo conductor para anudar, con lógica natural, la amistad y correspondencia política entre ambos. Correspondencia que, más que epistolar, lo fue de ideas y sentimientos, según deja demostrado el A. en su trabajo. Si bien todo el aparato documental alegado revela un amplio dominio, conocimiento y frecuentación de sus fuentes respectivas, merece especial ponderación su cuidadoso manejo de la correspondencia pública y privada de San Martín. En el mismo se observa una criteriosa, selectiva e inteligente utilización y aprovechamiento del epistolario privado para esclarecer y explicar su pensamiento y accionar público.

De los gobernantes argentinos, sólo el Restaurador fue distinguido por San Martín con una cordial amistad epistolar, rematada con su gesto conmovedor, por la carga de afecto humano y reconocimiento patriótico que trasunta, del legado de su sable. Ante la ausencia total de pruebas que echen duda sobre esta relación y su implicancia política, la ceguera de sus negadores y detractores se aferra a la supuesta misiva que el Libertador dirigiera a su amigo Goyo Gómez en septiembre de 1839. La misma, que sepamos, en dos oportunidades fue contundentemente cuestionada en su autenticidad y veracidad, aportándose razones más que suficientes para considerarla apócrifa. En ese sentido, al transcribirse su texto en el capítulo XIV, p. 322, cabe lamentar la omisión de referencias a esos detalles definitorios, necesarios a la acabada comprensión del tema.

El dilatado lapso histórico abarcado por la obra y su rico contexto permite la atención sobre tópicos complementarios e incidentales, de importancia diversa. Aquí puede anotarse la singular interpretación que al A. ensaya sobre el Protectorado de San Martín en el Perú, a la luz de los principios doctrinarios católicos sobre la política, apoyando su argumentación con citas de eminentes teólogos. Y también los humanos azares y contingencias que acompañaron al Libertador en su vida privada, más relevantes tal vez en sus últimos veinte años, durante los cuales no desplegó actividades oficiales.

Como se dijo, la obra cobra su mayor vuelo en el plano histórico y documental. Su exhaustividad la convierte en obligado lugar de consulta para un seguimiento de los temas allí estudiados por el autor quien, con la misma, ratifica la seriedad y solvencia profesional que caracteriza su producción histórica. Y tan es así que sus páginas *per se* rebaten por adelantado un libelo posterior, recientemente firmado por Terragno; y, a buen seguro, habrán de ser una herramienta idónea para la necesaria contestación al mismo.

RICARDO BERNOTAS

RAFAEL L BREIDE OBEID, *Imagen y palabra. La actualidad y lo permanente*, Gladius, Buenos Aires 1999, 239 pgs.

Breide Obeid ha reunido en este volumen un conjunto de escritos que abarcan en el tiempo un lapso superior a las tres décadas. Para ser más precisos: treinta y tres años, quince de los cuales corresponden a la –milagrosamente ininterrumpida– existencia de la revista *Gladius*. Es este elemento temporal lo primero que deseo resaltar. En efecto, el largo período señalado es, por sí solo, un *símbolo* o, para decirlo con mayor exactitud, el primero de los símbolos que el lector recoge en una obra en la

que, precisamente, es el símbolo el elemento vertebrante (pues este libro no es, ni tan sólo ni principalmente, una mera colección de trabajos cuya reunión obedece al propósito práctico de evitar la dispersión o la pérdida de un material surgido al hilo de las circunstancias y signado por la fugacidad propia de la producción periodística, sino una estupenda lección acerca del valor de lo simbólico y de su vinculación con el Verbo). ¿Y qué es lo que significa este tiempo-símbolo que acabo de mencionar? De hecho, la permanencia. Pero una permanencia que es, a la vez, fidelidad. En este caso, la fidelidad del autor a la Palabra Eterna y una fidelidad que, más allá de lo personal –pero vitalmente ligada a él– encarna la permanencia de esa misma Palabra que no pasará nunca aún cuando pasen los cielos y la tierra. El tiempo cobra aquí, por tanto, el carácter de un trasunto de la eternidad.

En lo que acabamos de decir se encuentran las dos grandes claves que permiten interpretar la lectura de este libro. La primera es el símbolo. La segunda, la eternidad. Veámoslas por separado.

El vocablo símbolo (*sym- bolon*) se liga estrechamente a la idea de unidad o, mejor, a una unidad que procede de la unión o re-unión. Ahora bien, ¿cuál es esta unión o re-unión a la que hace referencia la palabra griega? ¿qué elementos hallamos unidos o reunidos, «lanzados juntos», para ser más precisos en el orden etimológico? En el símbolo se hallan unidos, marchan juntos, el significado y el significante, éste último hecho soporte visible –ya en la *vox* de una palabra, ya en el color, en la luz y en el volumen de cualquier materia apta–del primero. En el símbolo hay, casi, una unión hipostática, es decir una *hipóstasis*, entre el significado que es *logos* y el significante que es *quasi subjectum* de ese logos. Por eso el símbolo remite, de inmediato a otra idea, la de la imagen. Porque cuando el símbolo se hace presente en su unidad hipostática ante nuestro sentido, primero, y nuestro intelecto, después, todo él adquiere un *carácter icónico*, esto es, de imagen. El icono (*eikona*) se diferencia del ídolo (*eidolon*) precisamente en su *dia-fanidad*. El icono es transparente a la luz del logos que subyace tras él; esa luz pasa y traspasa la natural opacidad de la materia y llega, a través de los ojos carnales, a los ojos del alma que contempla. El ídolo, en cambio, permanece en la opacidad; es sólo mera figura, sombra, que detiene la mirada y oculta o distorsiona el logos (cfr. Héctor Jorge Padrón, *Para una filosofía de la imagen,* [inédito], Buenos Aires, 1996). De allí la irreconciliable oposición entre la idolatría que se postra ante los falsos dioses y la mirada icónica del cristiano que sabe ver en toda creatura un vestigio o una imagen (*katá ikona*) de la Trinidad.

Rafael Breide Obeid enfrenta la idolatría de nuestro tiempo con una *iconología*, de recio sabor bíblico y patrístico, que busca en todo icono su cuota de proximidad respecto del Unico Icono del Dios Invisible, Jesucristo, el Verbo Encarnado. Se entiende, ahora, lo que el propio autor nos dice en el *Prefacio* de la obra: «Toda la historia humana es historia de la semejanza o desintegración de la imagen de Dios Uno y Trino en el hombre y en la sociedad» (página 15). No podíamos pedir una mirada más aguda ni más alta del drama de la historia. Más adelante, el autor nos advierte que «nuestro programa debe consistir, primeramente, en recuperar el símbolo [...] El símbolo es apto para enseñar los misterios inefables: como contiene una verdad invisible continúa, en cierto modo, la Encarnación [...] Esto es lo que quise lograr con los breves escritos de *Gladius,* breves iconos verbales entre el Símbolo y el Verbo, que por no ser excesivamente pretencioso llamé *Imagen y Palabra*» (página 17). *Breves iconos verbales* ... : no hallamos una mejor definición que ésta, proporcionada por el propio autor, para estos escritos, no solamente para los que se contienen en la primera parte (llamada *Gladius*) sino, también, para los que se incluyen en la segunda (*Prime-*

ra letras), páginas maduramente juveniles que asombran si se tienen en cuenta los años tempranos del autor al momento de ser concebidas.

Y porque estos escritos son iconos verbales están destinados, precisamente, a una contemplación mistagógica. Su lectura acaba siendo, para el lector, una genuina mistagogía, una catequesis en y por el misterio.

El segundo elemento que anotamos como clave de esta obra es la eternidad. Podemos decir sin temor que Breide, al posar su mirada icónica sobre los acontecimientos eclesiales, mundiales y nacionales de estas tres décadas, ha procedido *sub especie aeternitatis*. El subtítulo del libro así lo anuncia, por otra parte. Una labor que abarca, como dijimos, un dilatado período de más de treinta años es testimonio de fidelidad personal que adquiere una especial relevancia en este tiempo de mudanza constante y de impía errabundez de tantos cristianos. Dios ha concedido a Breide la gracia de la fidelidad y de la permanencia; pero Breide no enterró el talento sino que lo multiplicó en estas páginas en las que la palabra humana es, como vimos, icono de la Palabra que no pasa. Con lo que ambas claves convergen en una suerte de sinfonía. Esta obra es una sinfonía. Por eso es también bella. Bella en la articulación de cada palabra. Bella en la grafía del libro en la que el azul y el oro armonizan en sereno equilibrio.

Por último destaquemos un hecho fundamental. Este libro está escrito con toda el alma. Y así como Fra Angelico «de rodillas pintaba sus azules» y Tomás de Aquino armaba sus argumentos al pie del Sagrario, podemos decir que estas páginas trasuntan largas horas –toda una vida– de estudio orante. Damos gracias a Dios por su publicación.

MARIO CAPONNETTO

GIOVANNI REALE, *La sabiduría antigua,* Herder, Barcelona 1996, 255 pgs.

El A., que es profesor de historia de la filosofía antígua en la Universidad Católica de Milán, nos ofrece esta interesante obra que lleva por subtítulo "Terapia para los males del hombre contemporáneo". El presupuesto de su investigación es un diagnóstico muy severo del estado en que se encuentra el hombre de nuestro tiempo.

A su juicio, nadie formuló mejor que Nietzsche, especialmente en sus *Fragmentos póstumos*, el malestar del hombre moderno, un hombre carente de valores. "Ésta que les cuento –escribe el pensador alemán– es la historia de los próximos dos siglos". Reale trata de descubrir la raíz de los males presentes, en la convicción de que aún no se han manifestado todas sus consecuencias. Trae a colación la famosa novela de Orwell, *1984*, con su gigantografía del mal encarnado en el comunismo de Stalin, que al destruir los más altos valores humanos, logra transformar el hombre en una larva que se mueve en la nada. También recuerda la novela de Huxley, *Un mundo feliz*, donde se describe una sociedad mucho más peligrosa que la que presentaba Orwell, ya que el mundo de éste se fundaba en la violencia, mientras que el de Huxley se basa en la seducción. Las profecías de *Breve New 'World* se han cumplido con exactitud fatal, correspondiendo a nuestra situación actual de una manera realmente alucinante.

El hombre de hoy, aunque se siente "saciado", es un hombre que se ha rendido, un hombre pasivo y desganado, que ha marginado cualquier preocupación de trascendencia. Tal es justamente el resultado del *Nihilismo,* que Nietzsche describió en forma casi perfecta, mucho antes que Orwell y Huxley. Pues bien, dice el A., "lo que en el siglo XX se ha verificado es aquello que Nietzsche predijo" (pp.14-15). Y, por tanto, la única terapia adecuada es la que tienda a la recuperación de los ideales perdi-

dos. Para lo cual, afirma, nada mejor que volver al mensaje de la Sabiduría antigua, que no es una pieza de museo, ni algo anecdótico, como podrían serlo las técnicas con que los griegos construían sus naves, sino un reservorio de fundamentos metafísicos.

En el prólogo el A. expone lo que es el Nihilismo en virtud del cual, como escribe, "la cultura contemporánea ha perdido el sentido de aquellos grandes valores que, en la edad antigua y medieval e, inclusive, en los primeros siglos de la edad moderna, constituían puntos de referencia esenciales y, en gran medida irrenunciables, para el pensamiento y para la vida" (p. 19). ¿Cuáles son esos valores? El sentido de la existencia, los primeros principios, el fin último, el ser, el bien, la verdad. Nietzsche ha resumido la esencia del nihilismo en su trágica fórmula: "Dios ha muerto". Según Heidegger, cuando Nietzsche dice "Dios", quiere indicar todo el mundo supra-sensible en general. "Dios ha muerto" significaría, así, que el mundo suprasensible ya no tiene fuerza real, lo que implica la pérdida de la dimensión de la trascendencia y la consiguiente anulación de los valores con ella relacionados. Ya no hay mundo metasensible, mundo metafísico, concebido como algo real, como causa y como fin, es decir, como algo que da sentido a la creación y a la vida de los hombres. Bien dice Heidegger, siempre comentando a Nietzsche, que cabe un nihilismo incompleto, como el que se esconde en la doctrina del socialismo o de la música wagneriana, donde algo queda de cristianismo, si bien reducido el mínimo; los valores anteriores se ven sustituidos por otros valores, de algún modo ideales y suprasensibles. El nihilismo completo, por el contrario, debe eliminar absolutamente dichos valores, o si se quiere, invertirlos.

A continuación expone el A. las diversas expresiones que el Nihilismo ha tomado en nuestro tiempo, "las máscaras del Nihilismo", como él las denomina.

La primera de ellas es *el cientificismo* o reduccionismo cienticista de la razón. Sólo es real lo que se puede expresar con la terminología cuantitativa de las ciencias exactas. La metafísica pasa a ser sinsentido insignificante, algo acientífico. Como terapia a este vacío, el A. propone la vuelta a la metafísica, tal cual la propuso Aristóteles, al estudio del ser en cuanto ser, más allá de todas las ciencias particulares, que se limitan a las parcelas del ser y no al ser en su plenitud.

En su diagnóstico del malestar actual, señala también el A. *el primado de las ideologías y el olvido de la verdad.* Reale se remite el pensamiento de Marx según el cual la ideología es el conjunto de ideas dominantes, presentadas arteramente como ideas universales, cuando en realidad no son sino expresión de las clases victoriosas. Este ideologismo a ultranza, que niega a la verdad toda objetividad, transforma a ésta en algo manipulable, como se advierte en la novela de Orwell. Ya en sus *Fragmentos póstumos* Nietzsche había dicho: "Es necesario que algo sea considerado como verdadero; no que algo sea verdadero". Más importante que la verdad es este "considerar como verdadero". A dicha mentalidad contrapone el A. las afirmaciones de algunos exponentes del pensamiento griego antiguo, sobre todo de y Aristóteles quien enseñó: "Es justo llamar a la filosofía ciencia de la verdad, porque el fin de la ciencia teorética es la verdad, mientras el fin de la ciencia práctica es la acción". He ahí un mentís al moderno ideologismo: cada cosa posee tanto de verdad como posee de ser.

Entre los males de nuestro tiempo incluye Reale *el pragmatismo y productivismo tecnológico.* Verdadero es aquello que se hace o se puede hacer, la praxis, la técnica; todos los valores son absorbidos en el hacer y en el producir, sólo vale lo que sirve, lo utilitario. La empresa científica merece un culto peculiar, porque se ha vuelto portadora de la promesa de un paraíso en la tierra, es decir, de un

mundo mejor, no ubicado en el más allá, sino en el más acá, gracias el progreso técnico. Se acepta así el viejo adagio de Goethe: "En el principio era la acción". Frente a esto, la Sabiduría de los griegos nos enseña que el hombre no ha nacido para "hacer" sino para "contemplar"; el mismo hacer "hay que entenderlo en función del contemplar". Bien se preguntaba Platón: "¿Cuáles son los verdaderos filósofos?" A lo que respondía: "Quienes aman contemplar la verdad". Dicha contemplación no se queda, por cierto, en las nubes, sino que tiene una dimensión política; no se limita a salvar al individuo sino también, a través de él, a la Ciudad. El "silencio metafísico" propiciado por el hombre griego es el mejor remedio el pragmatismo del hombre de hoy, heredero del Fausto goethiano.

Contrapone luego el A. *el bienestar material como sucedáneo de la felicidad* a la verdadera felicidad auspiciada por la sabiduría griega. El hombre de hoy es profundamente hedonista, poniendo en lo material su aspiración suprema. Para él la felicidad es el goce de los bienes materiales en la mayor cantidad posible. El progreso de la técnica le permite acceder a ellos cada vez más. Es cierto que el hombre se da cuenta de que tal abundancia no lo llena. Al revés, se siente más vacío que nunca. Junto con tantos placeres se acrecientan los sufrimientos, las frustraciones, las angustias, aun en el mundo desarrollado, que son diferentes, pero no menos reales de los que se experimenta en el mundo subdesarrollado. Sin embargo, no renuncia en su jadeante prosecución. Para el hombre de la sabiduría antigua la felicidad era inescindible de la *areté*, la virtud, el desarrollo perfecto de lo que es el hombre, el actuarse de su logos, la armonía del alma. Según Sócrates, el no-tener-necesidad-de-nada es propio de los dioses, el tener-necesidad-de-poquísimo, que es la felicidad, está muy cerca de lo divino.

Refiérese luego el A. al culto actual a la *violencia*, en la escuela de Caín, como dice. Hay hasta niños que matan, en un gesto sin sentido, por el "placer de la destrucción", según afirmaba Níetzsche. Justamente Filón caracterizaba a Caín como una figura permanente en la historia. Por eso nunca fue eliminado. De Sócrates decía Jenofonte que "prefirió permanecer fiel a las leyes y morir, en lugar de vivir provocando violencia". Para Platón, mucho más grave es ser injusto que sufrir la injusticia; "es necesario cuidarse de cometer injusticias más que de recibirlas".

Alude asimismo el A. a *la pérdida del sentido de la forma*, en oposición a la dimensión metafísica de la belleza que caracterizaba al hombre de la sabiduría antigua. Se ha diluido el atractivo de la forma y de la armonía, en pro de lo de-forme, o de lo in-forme. Ello se manifiesta en las distintas expresiones del arte, como la pintura, la música, e incluso la arquitectura urbanística, según lo muestran las ciudades modernas, cuyos suburbios parecen células enloquecidas que se multiplican sin orden ni concierto. Es el caos en lugar del cosmos que exaltaba la sabiduría tradicional, con su *kalokagathia*, el ideal de la belleza-bondad. "El hombre de hoy, que en la cultura contemporánea asiste a la profanación de la belleza a todo nivel y a su consiguiente olvido en sentido nihilista, podría buscar en Platón una cura decisiva segura para este gran mal. Habría que recuperar la vía para redescubrir la dimensión ontológica de lo bello y así volver a sentir aquel escalofrío metafísico que provoca la auténtica fruición de la belleza" (p.146).

Otro síntoma que advierte el A. en el hombre de hoy es el olvido del amor, o mejor, su reducción al eros físico, lo que ha terminado por contagiar no sólo al amor donativo, sino también al mismo placer sexual. Se llega a someter el eros a las leyes del mercado, a la dictadura de la utilidad o de lo económico. Frente a ello, recuerda Reale la doctrina del *Simposio*, obra maestra de Platón, donde el Eros aparece remontando una escala que lo conduce desde la captación de la belleza de las actividades huma-

nas, de las leyes y del conocimiento, hasta la fruición de lo Bello en sí mismo y por sí mismo.

También nuestro tiempo se caracteriza por *la exaltación del individualismo.* El hombre, considerado como epifenómeno de lo físico, acaba por ser *homo faber*, un anillo más en la cadena de la producción y del consumo, un medio, un mero instrumento. En la sociedad precristiana se afirmaba esto tan sólo de los esclavos. Es, en el fondo, la "muerte del hombre", la muerte del antiguo sentido metafísico y religioso del hombre, consecuencia de la proclamada muerte de Dios. Su libertad alucinante lo ha vuelto, como describía Camus, prisionero del absurdo, nuevo Sísifo, condenado a levantar reiteradamente un gran peñasco hacia la cumbre de un cerro; cuando llega a lo alto, el peñasco se le escapa de las manos y cae nuevamente en el valle, debiendo volver a empujarlo otra vez. El hombre autoexaltado del Iluminismo, al romper sus religaciones con Dios, pero también con su familia y con la sociedad, ha quedado aislado en su soberbio individualismo, ha quedado prácticamente destruido. En su momento dijo Protágoras que "el hombre es la medida de todas las cosas"; Platón, en cambio, "para nosotros dios es la suma medida de todos las cosas, mucho más que el hombre, como alguno sostiene". Los griegos han seguido a Platón; los hombres de hoy, atribuyéndose los atributos que antes conferían a Dios, siguen a Protágoras, con lo que acaban por destruirse a sí mismos.

Termina el A. contraponiendo *el actual extravío del sentido del fin* con la sabiduría orientadora de los antiguos, así como *el hodierno materialismo y olvido del ser*, con el espiritualismo de los griegos. Platón, empleando una metáfora tomada del lenguaje marinero, hablaba de dos tipos de navegación; la primera era cuando se aprovechaba el viento favorable, y la segunda (*deuteros ploús*) cuando, faltando dicho viento, se navegaba con remos. La primera navegación correspondería a las investigaciones realizadas por el hombre, siguiendo a los naturalistas y su método; la segunda, más difícil, es la que conduce a la conquista del mundo suprasensible. Las velas al viento de los físicos son los sentidos y las sensaciones; los remos son los razonamientos y los postulados racionales, es decir, cuando trascendiéndose lo fenoménico (sensible y físico) se accede a lo metafenoménico (metasensible y metafísico), el campo de los *logoi*, de lo inteligible. Tal habría sido la etapa más importante en la historia del pensamiento occidental, que inauguró la metafísica, en el sentido más elevado y perfecto. El libro de Reale está lleno de observaciones muy sensatas. Nos parece, sin embargo, que más allá del recurso a la sabiduría de la antigua Grecia, cosa bien legítima, por cierto, habría que haber recurrido también a los aportes del cristianismo, que además de la revelación sobrenatural, asumió lo mejor de la sabiduría helena, aportes mucho más ricos y aptos para enjuiciar como corresponde el intento prometeico del hombre moderno. El A. lo tiene en cuenta a veces, pero como de paso, restringiendo su investigación el pensamiento de los antiguos filósofos precristianos.

Termina el A. su obra haciendo suya una invitación que proviene de Platón, y que él mismo dirige al hombre de hoy: "Conviértete", es decir, trasciende lo sensorial, lo terreno, y vuélvete a lo trascendente. El filósofo griego la enuncia al final del *Fedro*, en forma de oración, donde le hace decir a Sócrates: "Oh querido Pan y vosotros, oh dioses que habitáis en este lugar, concededme que mi interior se vuelva bello y que todas las cosas extistentes afuera se encuentren en armonía con aquellas que poseo dentro de mi. Que pueda considerar rico al sabio y que pueda tener una cantidad de oro tal, de la que nadie pudiera tomar ni llevarse, a menos que sea temperante. ¿Necesitamos aún algo más? Me perece que ya he rezado en la justa medida".

Las primeras dos peticiones contenidas en esta notable plegaria, co-

menta Reale, atañen a lo que es interior y a lo que es exterior, buscándose la armonía que se debe lograr entre ambas cosas. Las cosas interiores son los valores del alma; las exteriores son los bienes materiales y lo relacionado con ellos. No hay en la oración de Sócrates ningún signo de desprecio por las cosas exteriores, sino más bien un anhelo de que se subordinen a las interiores, en justa relación jerárquica. Así la primera parte del mensaje que el filósofo dirige el hombre de hoy es ésta: no trates de aumentar incansablemente aquello que tienes, sino de lograr que lo que tienes esté en armonía con lo que eres.

Las dos últimas peticiones se centran sobre lo que constituye la verdadera riqueza. Por "oro" no hay que entender el oro material, sino una imagen metafísica que indica la misma sabiduría. El sentido de lo solicitado se vislumbra así: el filósofo sabe que no puede pedir al dios "todo el oro de la Sabiduría", porque la posesión de la Sabiduría en su totalidad es un privilegio propio de solo Dios. Con todo, puede pedir participar de ella lo más posible, sin perder la templanza, es decir, no mas allá del justo límite que le fue concedido.

El hombre moderno deberá hacer suya esta plegaria, si es que quiere "convertirse" realmente. Porque ¿qué es lo que le conviene sino tener la belleza espiritual, saber subordinar lo exterior a lo interior, reconocer siempre en la sabiduría la verdadera riqueza, y obtener el máximo de esa riqueza que el hombre es capaz de poseer?

P. Alfredo Sáenz

	POLÍTICA NORMAL	POLÍTICA JUEGO	POLÍTICA METAFÍSICA
LA FE	La Fe es en Dios. Dios fuente de toda razón y justicia. La sociedad se constituye a imagen y semejanza de Dios.	La Fe en los mitos políticos. La sociedad se funda en el interés material. La política usurpa el lugar de la religión. Es una idolatría. Solo importa la lucha por el poder.	La Fe es en el solo triunfo de la idea a través del sacrificio personal. Se trata de devolver el Alma al pueblo.
EL PERSONAJE PRINCIPAL	El Combatiente: Es desinteresado y obtiene la victoria de Dios bajo la mirada de Dios. Es y no parece. Razón e inspiración.	El Jugador: Es un hombre interesado. Lucha bajo la mirada de la opinión pública que usurpa la mirada de Dios. Parece, pero no es. Pálpito y sorpresa.	El Testigo: Es la medida humana de la idea. No recurre a medios técnicos. No lleva colores sino un símbolo. Reaparece la Inspiración
PRINCIPIO FUNDAMENTAL	El Bien Común. Se pelea el combate de Dios. La Cristiandad. La Misión. La Hispanidad.	El Juego da la ilusión de libertad. La ausencia de Victoria, la aparición del secreto y el azar, quitan a la lucha todo valor moral. Es una lucha convencional.	La idea encarnada y la presencia del Espíritu señalada por la disposición a morir por la verdad.
LA LUCHA	Existe una lucha entre el Bien y el Mal. Dios no es neutral. El Bien Común por sobre el interés de las partes.	Vacía de fin la noción de lucha. El juego no está ordenado a ningún fin. Es la Lucha por el poder.	La victoria del testigo es el triunfo de la idea, de la cual es el cuerpo, la medida y el instrumento. Triunfa por la vía de la reversibilidad. Jesucristo vencido vence.
DISTINTIVO	Hay símbolos El blanco es la integración de la luz.	La Política Juego odia a los símbolos (que es lo que une). Aparecen los multicolores (que es la descomposición de la luz). Como consecuencia de la desunión.	Lleva consigo un único color: el rojo. Luego el blanco.
EL PUEBLO	Pueblo Protagonista. Tiene la misma Fe. Unificado según sus funciones. No necesita de auxiliares.	El pueblo desintegrado en meros espectadores. Dividido en clases y partidos, necesita de auxiliares: politicólogos, analistas, personajes y actores para que siga el espectáculo.	Marca el fin del juego. Deja de ser espectador. Sólo vuelve a ser pueblo cuando se reorganiza en torno a su fin.
EL EJÉRCITO	Es parte del Proyecto de la sociedad. Integrado en su misión fundamental.	Se desconfía del Ejército. La lucha sin objeto los transforma en mercenarios, en bandidos.	Va reapareciendo a medida que se reorganiza el pueblo en defensa de la Idea.
LEGISLACIÓN Y PODERES	La Ley se funda en la Voluntad Divina. El Gobernante es responsable ante Dios.	Obedece a las pasiones populares o a facciones interiores o exteriores. La División es sólo para ilusionar al público. Necesita mantener las reglas del Juego.	Período de anarquía y guerra civil, hasta que se reconstruye la política normal.
CULMINACIÓN	Termina la política sana cuando el gobernante responde a una facción o partido o interés internacional.	No se pueden mantener más las reglas del Juego. El espectador se cansa del actor. Invade el circo. Termina la Comedia y empieza la Tragedia. No se vuelve a la política normal sin pasar por la Metafísica.	En pleno desorden se oye la voz de los mártires, reaparece la Inspiración y se eleva el signo.